

# 目次

第一章	從王陽明說起·····	一
第二章	王學的分化·····	一〇
第三章	所謂狂禪派·····	三三
第四章	異軍特起的張居正·····	四八
第五章	東林派與王學修正運動·····	五八
第六章	佛門的幾位龍象·····	七八
第七章	古學復興的曙光·····	九八
第八章	西學輸入的新潮·····	一〇六
第九章	餘論·····	一一五

# 晚明思想史論

## 第一章 從王陽明說起

本書所要講的晚明時代，是一個動盪時代，是一個既騷亂又過渡時代。照理看這時代的，不是一輪赫然的當空的太陽，而是許多道光色彩紛披的明星。你儘可以說它「難」，卻決不能說它「庸」，儘可以說它「驚」，卻決不能說它「死板」；儘可以說它是「亂世之音」，卻決不能說它是「衰世之音」。它把一個舊時代送葬，却又使一個新時代開始。它在超現實主義的雲霧中，透露出現實主義的眼光。這樣一個思想史上的轉形期，大體上斷自隆萬以後，約略相當於西曆十六世紀的下半期以及十七世紀的上半期。然而要追溯到源頭來，我們還得從明朝中葉王陽明的道學革新運動講起。

王陽明是宋明五百年道學史上一位最有光輝的人物。由他所領導起來的學術運動，是一種道學革新運動，也就是一種反朱學運動。當朱子在世的時候，正是道學的全盛時代。他以伊川爲宗，上探明道程朱，下接溪谷諸家以窮其源，出入程門諸子如游楊謝呂尹胡之屬以盡其流。其於同時各派，則左排陸學，右排浙學，毅然以道學正統自任。廣收門徒，偏注雜經。道學到他手裏，可算是綱舉目張，燦然大備。先儒說朱子集道學之大成，誠可以常之而無愧了。然而朱子講學有時候嫌太繁瑣。「一字字而比，節節而較」。把許多道理支分節解，往往弄得不成話說。就如他講「四端」，既把「仁義禮智」四字並提以配「春夏秋冬」，復並提「仁義」二字以配「陰陽」，並提「仁智」二字以明「終始」，更單提「仁」一字以貫「四端」，又有什麼「四端相紐而並一，一四端迭爲賓主」種種說法。這樣一分，那樣一合，看他配置得多麼巧罷！然而這不是講心性，這只是要

法，只是文字的遊戲。又如他講太極圖說：「道中也，仁也，義也，所謂中也，○之用所以行也，正也，義也，寂也，所謂中也，○之體所以立也」。從仁義寂感上分陰陽，分體用，甚至從「中正」二字上也能分出陰陽體用來。這些地方，多顯他苦心體會。這簡直是做起八股來了。陸象山在當時就挖苦他道：

端溪校書之工，故仿段借之體，其條畫足以自信，其習熟足以自安。  
又象山結錄載：

有立議論者，先生云，「此是虛說」；或云，「此是時文之見」。學者遂云：「孟子謂楊墨，韓子謂佛老，陸先生謂時文」。先生云：「此說也好。然謂楊墨佛老有些氣道，吾却只認得時文」。因一笑。朱子依照着墨人樣子，描摹刻畫，製造出多少道學格式。四平八穩，面面俱到。但從象山看來，那只是一種「時文」，一種「時文」。這種時文文化的道學，後來竟成爲道學的正統。從南宋末年，到明朝中葉，完全成一個朱學獨佔的局面。所謂一代大儒，如許衡、程頤、朱熹、都不過陳陳相因，謹守朱子門戶。道學至此，幾乎成一種爛熟的格套了。於是乎首先出來個陳白沙，既而又出來個王陽明，都舉起道學革命的旗幟；一掃二百餘年蹈常襲故的積習，而另換一種清新自然的空氣。打破時文化八股化的道學，而另倡一種新鮮近真的新道學。陽明時白沙大弟子湛甘泉有一段話：

……自是而後，諸益群，道益晦；析道益精，學益支離；無本而事於外者益繁以難。蓋孟氏患楊墨，周程之際，釋老盛行。今世學者皆知崇孔孟，賤楊墨，捨釋老，聖人之道若大明於世。然吾從而求之，聖人不得而見之矣，其能若楊氏之愈愛者乎？其能若楊氏之爲我者乎？其能若老氏之清靜自守，釋氏之究心性命者乎？吾何以楊墨老釋之思哉？彼於聖人之道異，然猶有自得也。而世之學者，幸拾句琢以誇俗，詭心色取，相飾以僞，謂聖人之遺勞苦無功，非復人之所可爲，而徒取辯於言詞之間。古之人有終身不能究者，今吾嘗能貫其略，自以爲若是亦足矣。而聖人之學寔廢。則今之所大患者，豈非記誦詞章之習；而幣之所從來，無寧言之太詳析之太精者之過歟？

別編卷  
集序

這段話很能揭出陳王兩家道學革新運動的共同宗旨。他們所反對的是「記誦詞章之習」，換句話說，就是八股化的道學。這種八股化的道學，事若最平正，最周到，最近聖人；然而實際上直類乎「非之無墨刺之無刺」的鄉愿，依門傍戶，俯仰隨人，比着楊墨佛老之各有其自得者，尚相去絕遠。「言盡辭，道盡晦，析理益精，事益支離」，這是暗斥朱子，而認為八股化道學所自出。平心論之，朱子自是中國近古思想史上頭等的偉大人，但他那種煩瑣支離的學風，實開後來道學八股化之漸，這也是無可諱言的。二百多年因襲固守，朱學的流弊已十分顯著。以這因緣，白沙陽明變的道學革新運動應時而起了。

這次革新運動，發端於白沙，而大成於陽明。我們分析陽明的學說，處處是打破道學的陳腐格套，處處表現出一種活動自由的精神，對於當時思想界實盡了很大的解放作用。首先看他講「致良知」一。提起這三個字，常使人覺得一片空靈，不可捉摸。不錯，陽明有時候把良知講得的極太玄妙，如什麼「天體靈根」，「造化的精靈」，其實是玄之又玄。不過這裏要分別看。假使這種學說就單是一個玄妙，再無其他東西，它還怎能會震動一世人心，在思想史上佔那樣重要地位？我們須要知道，這種學說雖然是很玄妙，但玄妙之中，却潛藏着一種時代精神，自有其不玄妙者在。陽明當臨死的前一月，寫信給趙雙江，其中有一段說：

蓋良知只是一個天理自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是他本體。故致此良知之真誠惻怛以事親便是孝，致此良知之真誠惻怛以從兄便是弟，致此良知之真誠惻怛以事君便是忠。只是一個良知，一個真誠

惻怛。

金一

這樣講致良知，何等親切簡易。這還能算玄妙麼？他不管什麼聖賢榜樣，道學格式，而只教人照着自己當下那一點真誠惻怛實行將去。現現成成，甲不問乙借，乙不向甲賜。他以爲雖古聖人也不過如此。傳習錄載：

問良知一而已，文王作象，周公繫爻，孔子贊易，何以各自看理不同？先生曰：聖人何能拘得死格！大要出於良知同，便各爲說何害？且如一箇竹，只要同此枝節，便是大同。若拘定枝枝節節，都要高下大小一樣，便非造化妙手矣。汝輩只要去培養那良知。良知同，更不妨有異處。汝輩若不肯用功，違背也不會抽

得，何處去論枝節！全書

各憑自己良知，同便聽其同，便聽其異，道理沒有死格，須從本源上流出，纔是內證的。「君子一仁而已矣，何必同？」這已經是很自由活動了。他更說道：

我輩致知，只是各隨分限所及。今日良知見在如此，只隨今日所知擴充到底；明日良知又有開悟，便從明日所知擴充到底。如此方是精一功夫。與人論學，亦須隨人分限所及。如樹有這些萌芽，只把這些水去灌溉；萌芽再長，便又加水。自拱把以至合抱，灌溉之功，皆是隨其分限所及。若些小萌芽，有一桶水在，盡要傾上，便浸壞他了。全書

各人良知有一定的分限，並且今天有今天的良知，明天有明天的良知。只要從良知上出發，非特我和你不必相同，就是今日的我與昨日，我也不必相同，這裏全沒有定格。我們只須就當下分限所及，切實做去，使良知得遂其有機的發展，自然日有進境。無論自修或教人，都只宜這樣辦法。試再看傳習錄上這兩段：

門人有言，謂端緒盡于不能格物，只教以溫補應酬之說。先生曰：溫補應酬就是一件物。童子良知只到此，便教去溫補應酬，就是致他這一點良知了。又如童子知畏先生長者，此亦是他良知處。故雖嬉戲中，見了先生長者，便去作揖恭敬，是他能格物以致敬師長之良知了。童子自有童子的格物致知。全書

問孔子謂武王未盡善，恐亦有不滿意。先生曰：若武王自合如此。全書

大人有大人的良知，童子有童子的良知；文王有文王的良知，武王有武王的良知。「武王自合如此做」，也就不必管什麼盡善不盡善。童子自去教他那一點溫補應酬的良知，也無須去勉強學大人。各適其適，各得其得。彼非有餘，此非不足。這樣自由自在，把這裡完全看活了。他還有這一段話：

諸君功夫最不可助長。上智絕少，學者無不入聖人之理。一起一伏，一進一退，自是功夫節次。不可以我前日用得功夫了，今却不演，便要懈怠，做出一個沒破綻的模樣。這便是助長，連前些子功夫都壞了。此非小過。譬如走路的人，這一蹶跌，起來便走，不要教人，做那不曾跌倒的樣子出來。諸君只要常常饒個

遷世無悶，不見是而無悶之心，依此良知，忍耐做去。不管人非笑，不管人毀謗，不管人榮辱。任他功夫有進有退，我只是這致良知的主宰不息，久久自然有得力處。

跌了就起，起來便走，不管他進也罷，退也罷，譽也罷，毀也罷，我只是老老實實，埋頭自致其良知。除下良知，什麼都看不見了。劉往獨宗，又奮迅，又堅決，把所有世習客套一掃而空。在這樣意味下講致良知，不是也很切實很平易麼？自然，這裏面也有他玄妙神祕的地方。良知究竟是個什麼玩意兒？它會變化，會發展，今天是这样，明天是那樣，你的是那樣，我的是這樣。倘若不是另有某種客觀條件來決定它，那只好說它是「天植靈根」，「造化而精靈」了。然而不管它「靈根」也好，「精靈」也好，事實上他打破了道學的陳腐格套，充滿着自由解放的精神，不先聖人而據自己的良知，在這一點上，他要比朱學更帶些近代的色彩。

我們再看他講「知行合一」。「知行合一」的理論，正是針對朱學而發。朱子把知行看作兩件事，並且主張先知後行。陽明却不然。照他的意思，說個知已經有行在，說個行已經有知在。知行是一個整體的兩面，是「不可分離的」。他最精要的解釋是：

知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知。

答顧東橋書

陽明講知行是從本體上講的，也就是從良知上講的。從良知上發出的「知」，自然是「真切篤實」，帶情味的「知」，而不是描模影響的「知」；從良知上發出的「行」，自然是「明覺精察」，自覺的「行」，而不是懵懂氣拙的「行」。只用一個「致良知」，也就即「知」即「行」了。但這種說法似乎不易瞭解，又未免帶點點玄意味。究其真精神之所在，只是不離「行」以求「知」而已。試看他說：

夫人必有欲食之心然後知食，欲食之心即是意，即是行之始矣。食味之美惡，必待入口而後知。豈有不入口而已先知食味之美惡者耶？必有欲行之心然後知路，欲行之心即是意，即是行之始矣。路歧之險夷，必待身親履歷而後知。豈有不待身親履歷而已先知路歧之險夷者耶？

答顧東橋書

這段話分析極精，以一念動處為行之始，「行」一步，「知」一步，「知」常與「行」相伴而不能分離。陽明



學校之中，僅以成德爲事。而才能之異，識見長於禮樂，優於政教，長於水土，擅植者，則就其成德而因使盡精其能於學校之中。迨夫舉德而任，則使之終身居其職而不易。……事變變契所不能兼之事，而今之同學小生皆欲通其說，究其術。……

答顧東

孟子說：「堯舜之智，而不徇物，亦先務也。」這個意思，象山已經發揮得極其警切，到陽明講得更透徹了。而陽明所謂一孔門諸賢，禮樂兵農各精其一；唐虞五臣，水火農穀各司其一；後世非賢，乃思兼長，不意縱王乃都先說到陽明，教育主張，豈說以「成德」爲中心，而並不妨害「達材」？他便能打破世儒無所不知而實一無所知的虛誕習氣，而教人各「自己才性所近以成專長」。又正大，又切實，又活動，在中國教育思想上實爲一重要貢獻。後來章實齋論浙東學術，對此所有發揮。他專在切要地方下功夫，一點精力不浪費。你只須遵着良知所指示，直「行」下去。「行」不通時，它自然會使你「學」，使你「問」，使你「思」，使你「辨」。「知」消納在「行」中，而學問思辨莫非所以致良知。這樣進修方法和朱學實有毫髮千里之辨。所以陽明答當時朱學代表人物羅敬菴的信中說：

凡事所以致疑於格物之說者，必謂其是內而非外也，必謂其專事於反觀內省之爲而遺棄其講習討論之功也，必謂其一意於總領本原之約而脫略於支節條目之詳也，必謂其沈溺於枯槁虛寂之偏而不盡於物理人事之變也。審如是，豈但墮單於聖門，墮單於朱子，是邪說誣民，叛道亂正，人得而誅之也。而況於執事之正直哉！審如是，世之稍聞訓話，聞先哲之緒論者，皆知其非也。而況於執事之高明哉！凡某之所謂格物，其於朱子九條之說，實包羅統括於其中。但爲之有要，作用不同，正所謂毫釐之差耳。然毫釐之差，而千里之謬，實起於此，不可不辨。

王學決不啻吾國所想像的那樣簡單，它和朱學的差別也很微渺，不是隨便一嘗試可以辨認出來的。凡什麼讀書稽古講習討論，朱子所從事者，陽明亦未嘗不從事。但在朱子，知是知，行是行，講習討論是講習討論，反觀內省是反觀內省，然各爲一事；在陽明，則提出個良知作頭腦，講習討論也是致良知，反觀內省也是致良知。



知，無論「知」一教，「行」一教，都是從良知出發。只要一個「致良知」，就什麼工夫都不必講，統括於其中」。前者是多元的，而後者是一元的。前者是頭等治國，即修治國；而後者是最後修德，「博學問思，而時出之」。只可把一切功夫都消納到一個致良知上而後功夫才實實落落，近裏實己，方才得「切問」，思方是「近思」，行方是「篤行」。除下一切功夫別無可以致良知，而致良知却把一切功夫都點活了。這正是所謂「為之有要，作用不同」，其妙處只在「轉手之間」。就前這一轉手，而博文成為「約禮」的功夫，「惟精」成為「惟一」的功夫，「道問學」成為「尊德性」的功夫，「知」和「行」亦會為一而下了。我嘗奇怪，陽明學說和後來朱顏李學說，一個極玄妙，而一個極平實，本是絕不相容，但他們却有許多共鳴之點。他們都主張學不離行，都反對以讀書為學。對當時書院學者，不是「博學」，而是「博讀，博聽，博著」，這和陽明力闢心耳之學精神頗相契合。其學聖之論，和陽明學對之論尤絕相類。原來王顏兩家之學所以極端相反者，因為一個專講「心」，一個專講「事物」。但實際上，陽明所謂「心」者，又和「事物」混一不分。他說：

目無體，以萬物之色為體；耳無體，以萬物之聲為體；鼻無體，以萬物之臭為體；口無體，以萬物之味為體；心無體，以天地萬物感應之是非為體。也。

據聞「天地萬物感應之是非」，則無所謂「心」。所謂「致良知」，亦不外乎在種種事物感應上下功夫。象山早有一「在人情事變上用功」之說，陽明亦有「在事上磨鍊」之說。可見這班心學家雖然儘管在那裏掉弄玄機，儘管存道學範圍內變花樣，兜圈子；但不知不覺間早已滲入些新成分，為下一個時代開先路。在這種情形下，王學和顏學竟暗通了消息。總之，陽明並不反對讀書，古語曾對為體極功夫，但這極功夫實歸屬在「致良知」一個總題目之下；他並不反對求「知」，但求知不能離「行」以外的另一件事。從行動中，從生活中，自然湧現出來。問題，才是活問題；從行動中，從生活中，自然湧現出來的知識，才是活知識。這種思想，直到現代哲學界才可以見到它充分的發展。發展形態，然而早在四百多年前，陽明已經很明顯的啓示給我們了。

綜上所述，我們分析陽明學說，無論從「致良知」上或「知行合一」上，處處可以看出一種自由解放的精

神，處處是反對八股化道學，打破道學的陳腐格套。倘着我們再把他的「一心即理」和「萬物一體」等等說法都加以分析，這種自由主義的傾向當更容易看出來，這裏也不必一一贅述。我們只看他說：

大學肯得之心。求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以爲是也。而况其未及孔子者乎？求之於心而

是也，雖其言之出於庸常，不敢以爲非也。而况其出於孔子者乎？

——書

他居然敢不以孔子的是非爲是非，而只信自己的心。獨斷獨行，自作主張，什麼靈寶榜樣，進理格式，都不放在眼裏。這種大膽的言論，正可和當時西方的宗教革命家互相輝映。他們都充滿自由主義和現實主義的精神。大體說來，陽明實可算是道學界的馬丁路德。他使道學中興，使道學更加精煉。然而這已經是一種新道學了，已經滲入新時代的成分了。道學的體系未破，但其內部成分却已變更。他一方面大刀闊斧，摧毀傳統思想的權威，替新時代做一種掃除工作；同時他又提出許多天才的啓示，替新時代做一種指導工作。他既爲宋明道學放出極大的光芒，同時却也爲清代思想開其先路。清代思想一方面是他的反動，同時却也有許多地方是繼承他的。當晚明時代，王學的餘燄方熾，而正在解體。一部晚明思想史，幾乎可以說是一部王學解體史。這個解體過程結束了，新時代也就出現了。在下面幾章，我們就可以看見這一段歷史過程怎樣一幕一幕的展開。

## 第二章 王學的分化

在思想史上，一個大師的門下往往是「學焉各得其性之所近，窮遠而末益分」；於是乎「儒分爲八，墨分爲三」，形成許多小派別，而向各方面分途發展。孔子門下如此，康黨門下如此，墨格爾門下如此，陽明門下亦如此。王龍溪說：

良知宗說，同門雖不敢有違，然未免各以體之所近，操履趨和。有謂良知非疊照，根本於靜寂而始得；如鏡之照物，則體寂然，而妍媸自辨，滯於靜則明反眩矣。有謂良知無現成，由於修證而始全；如金之在礦，非火將鑄鍊，則金不可得而脫也。有謂良知是從已發立論，非未發無知也。有謂良知本來無欲，直心以動，無不是道，不待復加銷欲之功。有謂學有主宰，有流行，主宰所以立統，流行所以立命，而以良知分體用。有謂學貴循序，求之有本末，得之無內外，而以致知則始終。此皆論學同異之見，不容不辨者。

觀此可知王門諸子對於「致良知」這一個總口號解釋得如何紛歧。根據這些不同的解釋，可以把他們分成許多派別。但是我們沒有這樣細分的必要。黃梨洲「明儒學案」，對於王門諸子，是按地域分配的。他們共佔有浙中江右兩中楚中北方粵閩秦州七個學案，如吳人止修，原其中心勢力最大而又各自顯出一種特色者，當推浙中江右秦州三派。但實際上各家主張有不能以地域限者。如王龍溪和錢緒山，雖同屬浙中，但恰相對立。如錢緒山和羅念庵，在發已發問題上，不僅迥殊於浙中諸子，並且亦迥殊於同屬江右之鄒東郭歐陽南野黃洛村陳明水一黨人也。大體說來，錢緒山諸子，該守師門矩矱，「無大得亦無大失」；龍溪心齋使王學向左發展，一直流而爲狂禪派。錢江念庵使王學向右發展，事實上成爲後來各種王學修正派的前驅。王學的發展過程，同時也就是它向左右兩方面分化的過程。左派諸子固然是「一時時趨趨而說」，右派諸子也實在是自成一套。他們使王學發

星了，同時却也使王學發質而崩解了。王學由他們而更和新時代接近了。我們且把這左右兩派分別講述一下：

### (一)左派王學

黃蘗洲說：「陽明先生之學，有泰州龍溪而風行天下，亦因泰州龍溪而漸失其傳。泰州龍溪時時不滿其師說，益啓累世之秘而歸之師，蓋陽明而爲釋矣。」明儒學案卷三十二 釋不釋姑不必論，但龍溪心對時時越過師說，把當時思想解放的潮流發展到極端，形成王學的左翼；並且以徒履的精神，剽竊傳播陽明的教義，熱情鼓扇，四方風動，這倒是實在的。不管後來學者對於他們怎樣排詆，但究竟不能抹殺他們在王學中的極高地位。

首先說王龍溪。他名養，字汝中，浙之山陰人，與陽明爲同郡。生於孝宗宏治十一年（一四九八），卒於神宗萬曆十一年（一五八三），壽八十六歲。當正德嘉靖間，陽明歸越講學，龍溪年方二十餘歲，卽往受業。時陽明門人衆多，不能備授，初來學者常使先見龍溪及錢緒山等諸兄弟。龍溪坦易和平，隨機啓發，所成就者尤多。及陽明卒後，曾一出仕爲南京職方主事，稍遷致武選郎中。以件事相夏貴漢，不久卽罷官去。此後退處林下四十餘年，無日不講學。自兩都及吳楚閩越皆有講舍，而江浙爲尤盛。年至八十，猶周流不倦。他勸勸惡惡的說：

區區身外百念都忘，全體精神只幹辦此一事。但念東廓雙江念老荆川諸兄相繼淪謝，同心益孤。會中得幾個真爲性命漢子，承接此件事，方放得心。不然，老師一脈，幾於絕矣。與徐成

區區八十老翁，於世界更有懸放不下？惟師門一脈如線之傳，未得一二法器出而擔荷，未能忘情，切切求友於四方者，意實在此。與沈宗

區區入山既深，無復世慮。而求友一念，若根於心，不容自己。春夏往赴水西白山之會，秋杪赴江右之會，歲暮始返越。知我者謂我心憂，不知我者謂我何。人生惟此一事，大陽從地起，節道立則善人多。挽回世教，教正人倫，無急於此。惟可與死己道也。與龍溪

眼前後輩，真發心爲性命者少。去年往江右弔念菴兄，雙江東歸，若江明水相繼淪謝，吾黨益孤。老師一

脈，僅傳如線。自分年歲時遲，須得與後心者二三夜傳此術言，應免斷滅余傳。不知相接中亦得幾人否？年來海內風聲變幻動，針針見血者亦不多得。韓中微著韓川師深信此件事，都中魯源思默皆有超卓之見，可時時覺會以盡究竟之義。所謂不有益於彼，必有益於此也。與友書

這些話在龍集集中引不勝引。龍集直是以神學為性命真髓。數十年中，華為這一件大事到處奔忙，滿腔熱情，綿綿而結，生生死死而不自己。他不顧毀譽榮辱，不管當局者之一不悅學，不管來學者是否一真發心為性命，而只是兢兢皇皇，強駭不舍的，硬硬然以師說感動天下。像這樣放下一切，熱心排命的講學，古今來能找出幾個人。當時就有人勸他稍休息，但他總是不肯。龍集集卷五校：

子充猶實跪而請曰：先生橫絕天下，隨方造就引掖，固是聖人不習之心。但往來交際，未免陪費精神，非高年所宜。龍集集出，息養有事，以待四方之來學，如神龍之在淵，使人可仰而不可窺，風以動之，更覺人皆有所益。先生曰：二子使我可謂至矣。不肖亦豈不自愛？但其中亦自有不得已之情。若僅僅專以行教為事，又成辜負矣。時常處家，與親朋相燕昵，與妻奴僕相比，以習心對習事，因循隱約，固有其命而不自覺者。幾離家出遊，精神意思便覺不同。與士大夫交承，非此學不究；與朋儕酬答，非此學不談。晨夕聚處，專將辦此一事。非惟閒思妄念無從而生，雖世情俗亦無從而入。精神自然專一，意思自然沖和。教學相長，欲究極自己性命，不得不與同志相切磨，相觀法。同志中因既有所興起，欲與共了性命，則是衆中自能取益，非吾有法可以授之也。男子以天地四方為志，非堆堆在家，此生。吾非斯人之徒向而誰與，原是孔門家法。吾人不識出處潛見，求友取益，原是己分內事。若夫人之信否，與此學之明與否不明，則存乎所遇，非人所能強也。至於閑閑獨善，養成神龍處譽，與世界者不相涉，似非同善之初心，子非不能，吾不忍也。天柱山

聚會講學，不惟成人，亦以成己。在一種講學空氣中，人已融成一片，肅然鼓舞，即教即學，此之謂教學做合一。王學本是常講「萬物一體」的，本是認為「親民」即所以「明理」的。試看龍明答顧江第一書，及他

的「按本案頭論」，全是一片熱烈救世心腸。這種精神龍路發揮得最懇切。他不厭不倦，知其不可而爲，絕不肯作自了漢，專去自己受用。他抱着一體同善不容已之情，真覺得人己之間，疾痛角養，息息相關。王敬所與他道：「龍路公非獨其體悟處不可得而泯滅也，其一腔愛人熱心腸亦必不可得而泯滅」。在這一點上，龍路實在不愧爲陽明的嫡傳。他又說：

吾人未嘗廢靜坐，若必將此爲了手，未免等待，非究竟法。聖人之學，主於經世，原與世界不相離。古者教人，只言誠修游息，未嘗專說閉關。若日日應感，時時收攝精神，和暢充周，不動於欲，便與靜坐一般。況欲根漸滋，非對境則不易發。如金體被銅鉛混雜，非遇烈火則不真鎔。猶以見在感應不得力，必待閉關靜坐，養成無欲之體，始爲了手，不惟難却見在功夫，未免喜靜厭動，與世間已無交涉，如何復經得世？獨修獨行，如方外則可。大修行人於塵勞煩惱中作道場。吾人若欲承接堯舜姬孔學脈，不得如此討便宜也。三山真

孔門教人之法，見於禮經。其言曰：「辨志，樂尊，親師，取友，謂之小成；立而不反，謂之大成」。夫嘗有靜坐之說。靜坐之說，起於二氏，學者殆相沿而不自覺耳。古人自幼便有學，使之收心養性，立定根本。及至成人，隨時隨地，從事於學，各有所成。後世學絕教衰，自幼不知所養，薰染於功利之習，全體精神，奔放在外，不知心性爲何物。所謂欲反其性情而無從入，可哀也已！程門見人靜坐，便嘆以爲善學。蓋使之收攝精神，向裏尋求，亦是方便法門，先師所謂因以補小學一段工夫也。若見得致知工夫下落，各各隨分做去，在靜處體玩也好，在事上磨練也好。譬諸草木之生，但得根株著土，遇着和氣暖日，即是長養他的，遇着嚴霜烈日，亦是堅凝他的。蓋良知本體，原是無動無靜，原是繼動周流。此便是學問頭腦，便是孔門教法。若不見得良知本體，只在動靜二境上揀擇取舍，不是妄動，便是着靜，均之爲不得所養，欲望其有成也難矣哉。東坡

他講到此，講畢，應聲。他居然描摹靜坐，居然提出古儒家的修學方法。有些話簡直係清代大師說的。假使拋

問其他的玄說，而只相信這些話，你事什麼疑過？這偏功派或實用派了。自然他也承認靜坐自有其相當的用途，也算一種方便禪門，但總不認為究竟法。良知無間於動靜，所以致良知也無間於動靜。我們必須從動靜順逆消長應感格致種種境界中用銷磨磨練出來，方能有得力處。若專去習靜，那便是討便宜，其結果會與靜脈動，這種工夫是靠不住的。這種地方最能表現時代精神，也是足表現王學的特色。然而後來清王學的專宗右派，把這些地方全給他抹殺了。考龍溪所以致紛紛之議者，大部分由於他的圓無說。龍溪集中有一信天泉證道記，其大概是：

陽明夫子之學，以良知為宗。每與人論學，旋開胸為教法：無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。學者藉此用功，各有所得。緒山疑子謂此是師門教人定本，一途不可更見。先生謂夫子立教隨時，謂之權法，可執定。體用顯微，只是一機；心意知物，只是一事。若悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物。……緒山謂若是是壞師門教法，非善學也。先生謂學須自體自悟，不從人腳根轉。若執着師門權法以為定本，未免滯於言詮，亦非善學也。時夫子將有以廣之行，……幾坐天泉橋上，因各以所見詰問。夫子曰：正要二子有此一問。吾故法原有此兩轉。圓無之說，為上根人立教；圓有之說，為中根以下人立教。上根之人，悟得無善無惡心體，便從無處立根基。意與知物，皆從無生。一了百當，即本體便是工夫。易簡直截，更無剩欠，頓悟之學也。中根以下之人，皆從得本體，芽蘗在萌，有善有惡上立根基。心與知物，皆從有生。須用為善去惡工夫，隨處對治，使之漸漸人悟。從有以歸於無，復盡本體，及其成功一也。世間上根人不為得，只得就中根以下人立教。……汝中所見，我久欲說，恐人信不及，徒增踴躍之病，故含蓄至今。此是傳心秘蘊，願子明道所不敢言者。……汝中此意，正好保存，不宜輕以示人。概而言之，反成漏泄。德洪却須進此一格，始為玄通。德洪資性沈毅，汝中資性剛朗，故其所得亦各因其所近。若龍互相取益，使吾教法上下皆通，始為善學耳。

天泉證道是晚明思想界一大公案。東林學派即專攻無善惡惡四字而並上及於陽明。至劉蕡山黃梨洲則謂天泉證道與陽明平日所言不類，疑其爲龍溪自己學說。且引龍溪青原贈處記相對勘。其實天泉證道一事，錢緒山所編陽明年譜及傳習錄均有記載，「四有一」「四無」之說，與龍溪集中所載並無多大差異。念菴與緒山書語間之黃洛村，亦正與此處所述相同。可見天泉證道紀決非龍溪一家之私言，不能單以青原贈處記來疑它。至於「四無」之說，雖由龍溪自己證悟出來，但與陽明本旨實相貫通，所以陽明亦甚稱許之。王學本包含一種自然主義，本不拘泥跡象。直往直來，任天而動。善惡雙泯，竟絕惡忘。「四無」之說，實爲其應有的結論。然而龍溪在這一點上實在還沒有大放厥辭。要看到這種自然主義的充分發展，還有待於泰州學派。比起泰州學派，龍溪倒還算隱微的。

泰州學派的開創者王心齋，是陽明門下最奇怪的一個人物。他名良，字汝止，生於憲宗成化十九年（一四八三）。卒於世宗嘉靖十九年（一五四〇），壽五十八歲。他原是一個鹽丁，並沒讀過幾本書。他常常袖着孝經給諸大學，應人質難，久則能信口談解。以經證悟，以悟證經。有所得輒向人講授。並榜其門曰：「此道貴伏羲神農黃帝堯舜禹湯文武周公孔子，不論幼貴賤賢愚，有志願學者傳之」。後來往江西訪陽明，毫不客氣，居然上座。及反覆論致知格物，乃大服服曰，「節易直截，吾不及也」。遂下拜稱弟子。退而尋思，間有不合。俟曰，「吾輕易矣」。明日入見，且告之悔。陽明曰，「善哉，子之不輕信從也」。心齋復上坐辯難，久之，始服，遂爲弟子如初。陽明謂門人曰，「向者吾矯妄濫無所動，今却爲新人動矣」。後陽明歸越，心齋從之。既而嘆曰：「千載絕學，天啓吾師，可使天下有不及聞者乎？」遂自創蒲輪，招搖道路，一直講學到北京。當時陽明之學，謗議遽起。而心齋冠服言動，不與八同，都人以怪視之。同門之在京者勸之歸，陽明亦移書責之，他才還則會稽。反陽明卒，他回家設教。同門會稽者，常請他爲主席。心齋之學，以悟性爲宗，以反己爲要，以孝弟爲實，以樂學爲門，以虛爲宅，以古今爲旦暮，以明學啓後爲己任，以九二見龍爲正位，以孔氏爲家法。有以伊傅稱之者，則曰：「伊傅之事我不能，伊傅之學我不由。伊傅得君，可謂奇遇。如



其不樂，語之樂，則曰：「孔子則當然也。」看他熱心經世處，和能豁沒有兩樣，這正是從窮困而得的一腔的思想。——「窮則志，任也」，他這一番格身，一腔自覺中心主義。他把身看得很大，自覺，自奮，自勵，自強，以天下為己任，他說：

聖人則道而天下，是而格若也。人能至道，是至格者身也。道則身尊，身尊則道尊，故學也者，所以

學而師也。學為是也，學為者也。以天地萬物依於身，不以身依於天地萬物。舍此皆後起之道。（學案）

他這做「天立地」大丈夫，以一身格持宇宙。他雖然以窮道自處，甚至以窮道自處。這話聽來，一點解嘲，世之態事沒有。他講「格物」的「格」字如「格式」之一「格」。他要以身為家國天下的一「格式」，換句話說，就是以身作則。己身則一家範，一國範，而天下皆愛；己身敬則一家敬，一國敬，而天下皆敬。這不是以身為家國天下的一「格式」麼？這不是以身作則麼？身為本而家國天下為末，家國天下是跟着身走的。行有不和，便反求諸己。反己正是格物之功。這就是有名的一淮南格物說。這種辦法，個人地位特別重要。帥天下以仁，帥天下以讓，一以為帝者師，成為天下萬世師。看這樣一個人何等偉大。這是一國大我主義，一種健全個人主義。也正是一種時代精神的表現。在這裏個人主義和高物一體主義融於無間，私和己簡直不可分了。心齋有一個最為人所不知的樂學說，其說云：

人心本自樂，自將私欲縛。私欲一勝時，良知還自覺。一覺便消除，人心依舊樂。樂是樂此學。學是學此樂。不樂不是學，不學不是樂。樂便後學，學便後樂。樂是學，學是樂。嗚呼！天下之樂，何如此樂。天下之學，何如此樂。

從周周濂溪曾說二程說孔顏樂處。陽明也說：「樂是心之本體」。更如會點莊周康節白雲，大抵專向「樂」這一路走。這個樂字原是自古所重。但特別提出「樂學」二字作宗旨，卻要算心齋的發明。所謂「樂」，不是生機暢達的意思。生機暢達則樂，生機阻抑則不樂。行乎其不得不行，止乎其不得不止，哭乎其不得不哭，笑乎其不得不笑。一片天機，灑落自在。這種自得之樂，是超乎富貴利達之樂，是超乎貧賤患難之樂，是人心

本體的真樂。倘能不爲私欲所纏繞，則生機自然暢達，本體真樂自然呈現。所謂「學」，亦不過任此本體，使生機常暢達，不爲私欲所戕害而已。「樂」是生機暢達，「學」亦正是學此生機暢達。只要使生機暢達，那就是「樂」，也是一學。所以說，「樂是樂此學，學是學此樂」。「樂」和「學」融成一片，灑灑落落，任天而動，這裏充滿着自然主義。心齋語錄說：

一友持功太嚴。先生覺之曰，「是學爲子累矣」。因指新本者示之曰，「彼却不曾用功，然亦何嘗廢事」。學本是學此樂，本是要使生機暢達。若用功太嚴，反妨害生機的自然發展，反成苦事，倒還不如不學。至理並妙道，運水與搬柴。只如那新本者平平常常自自然然的做將去便了，何必用什麼功。心齋曾與徐波石散步月下，波石刻刻檢點，他就厲聲道：「天地不交，否」。又一夕，和波石至一小渠，他立即跳過，顧謂波石道：「何多擬議也？」心齋指人處類如此。在日用常行中，直往直來，當機立斷，全是一種自然主義。後來他的兒子東崖，繼承家學，把他的樂學主義盡是開發，更表現自然主義的色彩。烏啼花落，山峙川流，飢食渴飲，夏葛冬裘，至道無餘蘊矣。」東崖語錄由此可以想見東崖的學風，亦可以想見心齋的學風。

陽明門下以泰州一派爲最盛。從王心齋發端，中經徐波石，趙大洲，顏山農，何心隱，羅近溪，周海門，陶石簣……，發皇光大，一代勝似一代。顏何一派，流入「狂禪」，另辟下章。其餘諸人亦不能一一敘述。茲只把最重要的羅近溪講一講：

羅近溪名汝芳，生於武宗正德十年（一五一五），卒於神宗萬曆十六年（一五八八），壽七十四歲。少讀薛文清語，謂萬起萬滅之私亂吾心久矣，今當一切決去，以全吾澄然湛然之體，決志行之。閉關臨田寺，置水鏡几上，對之默坐，使心與水鏡無二。久之而有心火。偶過僧寺，見有榜急救心火者，以爲名醫，訪之則羸徒而騁學者也。近溪從衆中竊良久，喜曰，「此真能救吾心火」。問之爲顏山農，得泰州王心齋之傳。近溪聞其言，如大夢得醒，明日五鼓即往納拜爲弟子，盡受其學。其後山農以事繫留京獄，近溪盡鬻田產脫之，侍養獄中六年，不赴廷試。及歸田後，身已老。山農重，近溪不離左右，一著一果必親進之。諸孫以爲勞，近溪曰，「吾

師非汝輩所能事也」。楚人胡宗正，故爲近溪學黨弟子，已聞其有得於易，既北面受學焉。大抵近溪十五而定志於張鶴水，二十六而正學於山陰，三十四而信易於胡生，四十六而遊道於卷山友人，七十而同心於武夷先生，其生平進學歷程略如此。其學以窮子良心不學不慮爲的，以天地萬物同體無形骸爲大。此理生生不息，不類把持，不類接續，當下渾渾噩噩。工夫得湊泊，即以不磨不泊爲工夫；胸次毫無罅隙，便以不礙不礙爲胸次。解纜放船，順風張棹，無之非學。學人不省，妄以澄然湛然爲心之本體，沉溺腐腐，留戀流光，是爲鬼窟活計，非天明也。論者謂近溪學勝苦，近溪吾勝緣。微觀劇論，所論若春得常動。雖素不識學之人，俄頃之間，能令其心地開明，道在眼前。一洗理學片淺套括之氣，當下便受用。其語錄載：

見陽州守夏伯清曰：「恆爾聖賢非人可及，故克情克欲，衆之爲善而去之爲惡。豈知性命諸天，本吾固有。日用之間，言動事爲，其修當處，即與聖賢合一也」。墨子曰：「修當二字，尙恐未是」。夏守墨然曰：「言動事爲可不要停當耶？」一曰：「可知言動事爲方才可說停當。則子之修當，有時而要，有時而不要矣。獨不說茲柏林之爲鳥乎？其飛時之相如何也？又不觀海濱之青苗乎？其生機之萌如何也？子若拘拘以修當求之，則此鳥此苗何時而爲停當，何時而不爲停當耶？鳥曰：水流而不息，物生而不窮。造化之妙，原是周流轉轉。吾子並作而夜寐，轉笑而無息，無往非此體。豈待言動事爲方思量得個停當？又豈直待言動事爲停當方始說遺與古先聖哲不殊？若如是則用功，如是作見，則未聞言動事爲則是錯過，而既臨言動事爲，亦總是錯過矣」。夏守慨然自省。作而書曰：「子在川上，不舍晝夜。吾人心體未嘗一息有間。今當下生意津津，不殊於禽鳥，不殊於新苗，往時萬物一體之仁，果覺渾渾淪淪成一片矣。欲求停當，豈不是個善念？但善則便落一邊。既有一邊善，便有一邊不善；既有一段善，便有一段不善。如何能得盡心相通？如何能得萬物一體？顏子得此不忍之體，其樂自不能改。若說以貴自安而不改，淺之乎窺聖賢矣。

字宙間只此一片生機洋溢，禽鳥飛鳴，新苗萌茁，皆天機鼓動而不能自己。這原是超乎善惡的，無所謂停當不修當。無論怎樣嚴正的道德家，他能以鳥語花香爲以善惡爲中斷麼？人生朝作夜息，飢食渴飲，推而至於愛親

敬長，成仁取義，也無非此一片天機流行，如花自開，如鳥自鳴。這一點自然不容已的生機，通乎人物，通乎聖凡，通乎天人赤子。只此便是「仁」，便是「樂」，與世俗苦樂善惡不啻雲泥之別。近溪常把「仁」和「樂」混在一起，講得極親切，如云：

所謂樂者，竊意只是個快活也。豈快活之外復有所謂樂哉？生靈活潑，了無滯礙，即是聖賢之所謂樂，即是聖賢之所關仁。蓋此仁字其本源根柢於天地之大德，其終分明於品彙之心元。故赤子初生，孩而弄之則欣笑不休，乳而育之則歡愛無盡。蓋人之出世，本由造物之生機。故人之爲生，自有天然之樂趣。故曰，「仁者人也」。此則明白指示學者以心體之真，亦指引學者以入道之要。後世不省仁是人之胚胎，人是仁之萌蘖，生化渾融，純一無二；故只思於孔顏樂處竭力追尋，而忘却於自己身中討求着落。誠知仁本不遠，方纔樂不假尋。

看他語論「仁」，講「樂」，都只是從生機上講。就從這生機二字上，他描演出多少微言妙諦來。我們簡直可以稱他爲生機主義者。他有一段最深切的話：

向從大學聖賢推演到孝弟慈。皆由一身之孝弟慈而觀之一家，未嘗有一人而不孝弟慈者；由一家之孝弟慈而觀之一國，未嘗有一人而不孝弟慈者；由一國之孝弟慈而觀之天下，亦未有一人而不孝弟慈者。又由縉紳士大夫以推之黎黎百姓，又由黎黎少長以推之壯盛衰老，皆提少長皆是受親敬養，以能知能行此孝弟慈也。又時乘閒暇，縱步街衢，摩覽大衆，其間人數何曾幾幾之多，輒觀其中，他是父母妻子之念固結縈繫，所以動履生涯，保護軀體，而自有一不能已者。故某自三十，登第歸山，中間侍養二親，教睦九族，入朝而親友賢良，遠仕而窮鄉絕跡，以至年貌愈深，經歷久遠，乃嘆孔門學膚全從周易生生一語化將出來。蓋天命不已方是生而又生，生而又生方是父母而已。已身而子，子而又孫，以重會且玄也。故父母兄弟子孫是替天命生生不已顯現個膚皮，天命生生不已是替孝父母弟兄子孫通透個骨髓。而堅定來，便成上下千古，橫亘將去，便作家國天下。孔子言「仁者人也，親親爲大」，其將中庸大學已是一句道

盡。王氏謂：「『人性皆善』，『孝廉之道，孝廉而已矣』，蓋將大學中庸亦是一句道盡。

他將金宇山是一個大生命，是一個生命之流，即顯即微，即天即人，滲透上下，遍於萬物，全無絲毫間隙。既親切熱烈，又廣大深邃，從孔家哲學，還涉人語得這樣微有微極。這真可算是一顆唯生論。他還有幾段很精彩的話：

方自知解，即泛觀羣書。愛其華陰總如，以及禽鳥之上下，牛羊之出入，影影相依，悲鳴相應，渾融無少間隔。顧爾慈惠曰：何謂於人而異之？後偶因建行，路途客旅相見，即忻忻談笑終日，或備俱忘，竟亦不知其姓名，別去，又輒惻然思曰：何獨於親戚骨肉而異之？噫！是助於利害，私於有我焉耳。從此痛自剴責，善則歸人，過則歸己；羣則歸人，獨則歸己。久漸純熟，不惟有我之私不作間隔，而兼顧天下嗷然牛馬。甚至刑妻不欲自愛，而念念以割愛為急務。三十年來，覺想之一得得力獨多也。

他不曉能以恕來仁，本來也是老生常談。但經他發揮起來，却其使人惘然心動。他看物我之間，息息相關，本對自己慈愛一點不容已的心，專從事於利他利人。他肯犧牲，肯奮鬥。如語錄載：

先生過麻城，民舍失火。見火光中有兒在床。先生拾拳石就於市，出兒看于金礦石。一人受石出兒。石重五兩。先生依數予之，其後先生過麻城。人爭覓之曰：此粒兒孫公也。

這種做法，時常被道學先生指來，已極難強辯。然而近溪猶不止此。他有時候太熱心了。簡直什麼嫌疑都不避。如：

一鄰似以夫在獄，求解於先生，辭甚哀苦。先生自贖數，有司，令在座孝廉解之，曾以十金，提取審訊為實。既出獄，巡來責告，夫咎其行賄，習焉不已。先生即取贖還之，自貨十金償孝廉，不使孝廉知也。

像這樣行賄的事，不必說道學先生，稍自好者誰肯沾手？然而近溪放手做去，自賠十金，代人行賄，名利兩喪，全不顧惜。他只知道救人而已。又如：

耿天行節節重節，聞者老以則官之賢否。至先生，耆老曰：「此實別論，其實加於人數等」。曰：「吾

聞其守時亦要金錢」。曰：「然一。曰：「如此惡待賢？一曰：「何曾見得金錢是可愛的。但過朋友親戚所贈窮乏便隨手散去」。

他這樣滿不在乎，無怪乎楊止菴讓牠：

……用虛誠充飽道，歸者如市……歸來請託煩數，取應有司。……

這種路數顯然帶游俠氣味，已經完全是顏山與何心隱一流人物，和普通儒者面目大不相同了。

### (二) 右派王學

黃梨洲說：「姚江之學，惟江心爲得其傳，東陽念庵兩峯雙江其遺也。再傳而爲塘南思默，皆能從原陽明未盡之意。是時越中流弊錯出，扶師說以杜學者之口，而江右鉅觚假之。陽明之道賴以不墜。蓋陽明一生精神俱在江右，亦其感應之理宜也」。 明儒學案卷十六 大概浙中之學近左方，江右之學近右方。雖不盡然，其多者論之。茲單就雙江念庵塘南講一講：

雙江名豹，字文蔚，生於憲宗成化二十三年（一四八七），卒於世宗嘉靖四十二年（一五六三），壽七十七歲。累官至兵部尚書，太子少傅，贈少保。臨貞觀。當陽明在越時，雙江以御史按閩，過武林，渡江往見。去後復上書，陽明答之。即現在傳習錄中所存答龜文蔚第一書也。及陽明征思田，他又上書問學，於是又有答龜文蔚第二書，亦存傳習錄中。陽明既沒，雙江時官蘇州，曰：「昔之未稱門生者，真再見耳。今不可得矣」。於是設位北面再拜，始稱門生。以錢緒山爲證。刻兩書於石以識之。後爲輔臣夏貴溪所惡，逮於詔獄，臨年始出。獄中閒久靜極，忽見此心真體，光明瑩澈，萬物皆備。乃喜曰：「此未發之中也。守是不失，天下之理皆從此出矣」。於是始與衆學立靜坐法，使之歸寂以通理，執體以應用。是時同門爲良知之學者，以爲未發即在已發之中，蓋發而未嘗發，故發之功却在發上用，先天之功却在後天用上。他們都不贊成雙江的說法。王龍谿黃洛村陳明水鄒東廓劉南峯各致難端，錢緒山至謂「未發竟從何處覓」。只有羅念庵深相契合，謂「雙江所言，真是露藏手段，許多英雄關脉，被他一口道着，如康莊大道，更可疑」。兩峯晚乃信之，

曰：「性江之甘是也」。然江會把他們的反對論調總括爲三端：

疑予說者，大略有三：其一謂道不可須臾離也，今日動處無功，是離之也；其二謂道無分於動靜也，今日工夫只是主靜，是二之也；其三謂心之合一，仁體事而無不在，今日成應流行着不得力，是脫略事爲類於靜也。王

這些反對論調雖自各方攻來，然而疑江根據自己的切實體驗，根據自己的特力處，堅決主張，斷然不惑，他是擬極有辭的。他辯護自己的主張，力擊他們道：

源泉者：江淮河漢之所從出也；然非江淮河漢，則亦無以見所謂源泉者。故源泉者，濬其江淮河漢所從出之源，非以江淮河漢爲源而濬之也。根本者，枝葉花實之所從出也。培養者，培其枝葉花實所從出之根，非以枝葉花實爲根而培之也。今不致成應變化而從出之知，而即成應變化之知而致之，是求日月於容光必照之處，而遺其懸象著明之大也。王

心無定體之說，謂心不在內也，百體皆心也，萬感皆心也。亦嘗以是說而求之，吾之追風逐電，瞬息萬變，茫然無所措手，徒以亂吾之真也。上全

夫無時不寂，無時不感者，心之體也。感極其時，而主之以寂者，學問之功也。故謂寂感有二時者，非也；謂工夫無分於寂感，而不知歸寂以主夫感者，又豈得爲是哉？王

成上求寂，和上求中，事上求止，萬上求一，只因格物之誤，蔓延至此。王

子思以後，無人識中字。隨事隨時，討求是當，請是爲中而執之，有曾子思。明道云：「不觀不聞便是未發之中」。不聞曰隱，不觀曰微。隱微曰獨。獨也者，天地之根，人之命也。學問只有此處。人生只有這仲，故曰天下之大本也。慎獨便是致中，中立而和生焉，天下之能事畢矣。王

龜山一派，每言靜中體認，又言平日涵養。只此四字，便見吾儒真下手處。爲學之修，以真認此心作已發，尤明白直指。王

或問周子言靜，而程子言敬，有以異乎？曰：均之爲寧欲也。周曰無欲故靜，程曰主一之謂敬。一者，無欲也。然由敬而入靜，有所待得，久則內外肅莊，自然不靜。若入順便主靜，惟上根者能之。蓋天資明健，合下便見本體，亦甚省力。而其弊也，或至懸空事物，賺入剝棊窟。是在學者觀其天資力量，而慎擇所由也。近世學者猖狂自恣，往往以主靜爲禪學，主敬爲迂學，哀哉！<sup>上</sup>

看這些話可知雙江立論之大概。他確乎已捉住一個樞機，對於致良知別有會心，故言之真切如此。本來未發已發問題是宋明道學界一大公案。自從周濂溪有主靜立極之說，後來程子以「靜」字指儒，恐易生流弊，乃改用「敬」字。但程門諸子即已發生紛歧。最明顯的如：李延平門下程龜山繼承他的傳統，默坐澄心，體驗喜怒哀樂未發以前氣象，是專走未發一路。同時胡五峯有「察識端倪」之說，是專走已發一路。朱子雖早從延平，但於未發一看，並未得力。及過張南軒，得道五峯之學，對於「察識端倪」之說倒切實體會一番。但不久也成爲「急迫浮露」，「無深潛純一之味」。「清浩茫茫，無下手處」，乃復歸於延平。幾經反覆，乃又覺得還是只有程子妥當，延平之說終嫌稍偏，所以最後仍提出「敬」字作主腦，靜時存養，動時省察，未發已發，雙方兼顧。這場公案一時就算解決了。但朱子是二元論者，他的解決方法終不能融治無間。及陽明提出個致良知，「良知之前，更無未發；良知之後，更無已發」，其可謂一了百當。然而他門下又起分化了。雙江以歸寂爲宗，專走未發一路，認已發無功夫可用；和他的許多同門，專走已發一路，而認未發上無功夫可用者，恰相對立。他所指摘當時已發派的毛病，和朱子所指「察識端倪」的毛病，也正相類似。他不把致良知的「致」字當作依照良知做法的意思，而當作一種收攝凝聚的功夫。他收攝就是這推致。這雖和陽明南京以前所走路徑相合，但於致良知的口訣顯然有所轉手，所以才遭受同門環攻。但是他有實在功夫，確乎能挽教左派猖狂之病，所以後來講王學時很推崇他。這種情形到羅念菴就明顯了。

羅念菴名洪先，字逸夫，生於孝宗嘉靖十七年（一五〇四），卒於世宗嘉靖四十三年（一五六四），壽六十一歲。他是後來學者所公認爲最能繼承陽明之一人。然而他並沒有見過陽明。當陽明年譜編定時，緒山語他道：



「子於師門，不啻門生而稱後學者，以師存日之功，門受教命。子謂古今門人之稱，其義止於及門而稱乎？子年十四時，微見師於塾，父母不德，則以門者其志也。今學其學者三紀於茲矣。非徒得師門，願聞升堂入室者，子且無敢焉。於門人乎何有？」語中改稱門人，結以謂稱之也。念菴以濂溪無欲故靜之旨為聖學的傳，其於同門諸子，最心服雙江。是時王門學者，除雙江外，大概都說：「知善知惡，即是良知；依此行之，即是致知。」念菴不以為然，對於「現成良知」之說力加反對。其言曰：

往年見該學者曾曰：「知善知惡，即是良知；依此行之，即是致知。」子嘗從此用力，竟無所入。久而後悔之。甲寅夏

良知固出於稟受之自然而未嘗泯滅，然欲得流行發現如孩提之時，必有致之之功。非無枯槁寂滅之後，一切退聽而天淵炯然，易及此。陽明之病端是也。學者會體此之體則，而第談晚年之熟化。譬之趨萬里者，不能踰險出幽，而欲從容於九達之途，豈止難等而已哉？嘉靖

從前為良知時時見在一句誤却，欠缺培養一段功夫。……後原謂收斂者矣。甲辰夏，且靜坐十日，悅悅見得，又被龍谿諸君一句轉了。……陽明枯出良知，上面添一「致」字，便是保養之意。……今却盡以知覺費用處為良知，至又疑「致」字為一依一字，則是只有費用無生聚矣。嘉靖

良知二字，乃陽明先生一生經驗而後得之。……當時還就初學介易入，不免指見在費用以為左券。至於自得，則未可以草草認承。而因仍其說者，翻借口實，使人猖狂自恣，則失之又遠。嘉靖

他強調於講那個「致」字。收斂凝聚，正是致良知之實功。必須從靜中培養多少年，到枯槁寂滅，一切放下之後，然後良知自然呈露。這樣歷練，陽明本人也是經過。至於愚夫愚婦乍隱乍現的一點靈明，借以指點發顯則可，若果然聖愚同視，專憑當下知覺下手做去，不下一點收斂凝聚的功夫，實實「致」它一番，終將流入猖狂一路，陽明當日並不如此。他學陽明是根據自己親身所經驗，以與陽明一生整個道學歷程相對證，並不拘泥陽明的口訣，他嚴斥那班專以陽明語低人的人道：

陽明公門下爭「知」字如敎師諱，不容人談破。

龍溪江章

他認定解決自己性命問題要緊，不應該專在話頭上拈弄。他說：

吾輩一個性命，千近百孔，醫治不暇，何得有許多爲人說長道短事？弟願諸兄將精一遺老錄，感應遺孔子，良知還陽明，無生還佛。直將當下胸中粘帶，設計斷除；眼前紛紜，設計平妥；原來性命，設計恢復。益於我者取之，而非徇其言也；害於我者遠之，而非徒以言也。

善山

他這樣真切爲性命，所以最注意工夫，而反對人空言本體。他說：

終日談本體，不說工夫；縱拈工夫，便指爲外道，恐陽明先生復生亦當捫眉也。

龍王

自來聖賢論學，未有不犯手做一言。未有學而不由做者，惟佛家則立講聖位。此龍溪極誤人處。

龍溪江章

念菴和龍溪切瑣處最多，其議論大部分都是爲救龍溪之弊而發。但實際上龍溪尚不像泰州派那樣撒手自在，他也自有他的工夫。請看他說：

吾人包裹障重，世情窺日，不易出頭。以世界論之，是千百年習染；以人身論之，是半生倚靠。見在種種行持點檢，只在世情上尋得一件極好事業來做，終是看人口眼。若是超出世情漢子，必須從渾沌裏立定根基，將一種好心腸徹底洗滌令乾淨，枝葉愈枯，癰根愈固。從此生天，生地，生人，生物，方是大生，方是生生不息真種子，今去此尚遠也。

念菴先生語見  
龍溪全集

先師自謂：「良知二字，是吾從萬死一生中體悟出來，多少積累在。但恐學者見太容易，不肯實致其良知，反把黃金作頑鐵用耳」。先師在留都時，曾有八傳勝書，見之小覺心動，移時始化。因謂終是名根消然未盡，譬之濁水澄清，終有濁在。余嘗請問平濬事。先師云：「在當時只合如此做，覺來尚有微動於氣所在。使今日處之，更自不同」。夫良知之學，先師所自悟，而其煎銷習心習氣，積累保任工夫，又如此其密。吾輩今日未免傍人門戶，從言說知解承接過來，而其煎銷積累保任工夫，又如此其疏。徒欲以區區虛見，影影綵飾，以欺此學之明。譬如不務種卵而即望其時夜，不務養珠而即望其乘躍，不務磨膏脂元

而即覺其脫胎神化，益見其難也已。

看這些話簡直一念如出一口。龍巖也認爲明道學的歷程，用功的功夫，知道良知一字不是容易得。他也認爲必須徹底磨習心習氣，從枯槁寂寞中悟得生生不息。真孔子。儒佛和念禪畢竟不同。他對於龍巖任工夫，只在日常生活中，隨處用力，無分動靜。即發用，即收斂，即工夫，即本體。良知透出一分，就實「致」一分，愈「致」愈明，自然日有進益。依良知而行就是致良知，並不是另外造「一致」的工夫也。念禪却不長這石法，他雖然歸宗於主靜。如云：

「良知者，致吾心之虛靜而寂焉，以出吾之是非；非逐感應以求其是非，使人擾擾外馳而無所於歸，以爲學也。夫知，其發也；知而良，則其未發，所謂虛靜而寂焉者也。吾儒虛靜而寂，靜而不寂亦可也。致其七十

今之言良知者，與開靜之一言，以爲良知該動靜，合內外，主於靜焉偏矣。此恐執言而未盡其意也。夫良知該動靜，合內外，其統體也。吾之主靜，所以致之，蓋言學也。學必有所由而入，未有入室不由戶者。苟入矣，雖即良知本靜亦可也，雖動致知爲慎動亦可也。吾不能復無極之真者，孰爲之乎？蓋動而後有不善，有欲而後有動，動於欲而後有善。學者，學其未動，而動斯善矣，動無動矣。

周子所謂主靜者，乃無極以來真結。其自註云：無欲故靜。是一切染不得，一切動不得。莊生所言混沌者近之。故能爲立極種子。非人情中認得個幽閑隱逸者，何可替代爲此物也。指其立極處，與天地合德，則發育不窮；與日月合明，則照應不遺；與四時合序，則變化不貳；與鬼神合吉凶，則感應不爽。修此而忘安排，故謂之吉；伴此而費勞擾，故謂之凶。若認幽閑隱逸以爲主靜，便與野狐禪相似，便是有欲。一切享用玩弄安頓便宜，無窮無盡之弊，紛然滲入而不自覺。即使孤介清潔，自守一隅，亦不免於偏聽偏任，不足以倡學防弊，以濟天下之務。其與良知學者何異也。

傳習錄有曰：「一無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。夫至善者，非良乎？今之言良知者，一切以知覺養，終日精神隨知流轉，無復有凝聚純一之時，此豈所謂不失赤子之心者乎？恐陽明公復出，不能不矯前言而易之以他辭也。洛村嘗問獨知時有念否？公答以戒懼亦是念，戒懼之念，無時可息；日知至善，自少至老，更無無念之時。蓋指用功而言，亦即所謂不失赤子之心，非浮泛流轉之謂也。今之學者，誤以撥引，便謂一切凡心，俱謂是念，實以遂其放縱恣肆之習。執事門見雖高，然大要以心思感，似與此輩微覺相類。自宋間良知之說以前，諸公之學頗多得力。自良知之說盛行，今二十餘年矣。後之得力，較先進似或不勇。此豈無故耶？」

明水

他對於主靜一脈確有心得，確具正解，疑似之辨極精。他甚至議論到陽明口訣上。龍谿曾說過：「致良知三字，及門者誰不聞，惟我信得及一。念菴這種見解，若照龍谿看來，也算對於致良知信不及了。然而從念菴看來，龍谿只是空談，其所謂工夫簡直不算工夫。如云：

龍谿之學，久知其詳，不俟今日。然其臨工夫又却是無工夫可用。故謂之以良知致良知。……大抵本之

佛氏。……直是與吾儒說就業業必有事一段絕不相蒙。

與江

念菴的主靜，本是一種戒慎恐懼提撕警覺工夫，所謂一髮舜兢兢業過一生一者，所以最不满意於龍谿的放蕩。然而龍谿却也疑惑他枯寂。他曾經在石蓮洞靜修，默坐半榻間，不出戶者三年。龍谿訪他於松原，問他行持比前何似，本想加以匡正，但他回答道：

往年尚多斷續，近來無有雜念。雜念漸少，即感應處便自順適。即如均賦一事，從六月至今半年，終日紛紛。未嘗敢厭倦，未嘗敢執着，未嘗敢放縱，未嘗敢張皇，惟恐一人不得其所。一切雜念不入，亦不見動靜二境。自謂此即是靜定工夫，非經定以坐時是靜，到動應時便無着靜處也。

松原

這是他主靜能得力處，龍谿也只有嘆而去。末來龍谿也未嘗不靜坐，未嘗不說一靜處體玩也好一，只是不把它當作少不得的主要工夫而已。念菴加強提出主靜作把柄，這是他和龍谿毫髮千里的地方。一個說：只要見

良知本體，靜也，動也，靜，一動說：非主靜則良知無從致。兩人所爭只在這一點。然而念菴又說：

夫心一而已。自其不出位而言，謂之靜。位當常靜，靜守內之謂也。自其常運動而言，謂之動。發微而動，非運動之謂也。寂非守內，寂生於言動，以其能寂故也。絕域之寂，非真寂矣。寂非運動外，故不可言時，以其寂寂故也。運動之動，非正動矣。此乃同出而異名，吾心之不然也。寂者一，或者不一。是故有動，有靜；有作，有止。人知動作之爲寂矣，不知靜與動止與作之異者，境也，而在吾心未嘗隨境異也。隨境有異，是離寂之故矣。感而至於酬酢萬變，不可勝窮，而皆不外乎適微，是乃所謂靜也。故動靜萬變，而於寂者未嘗有礙。非不礙也，吾有所主故也。荷無所主，則亦隨逐而不返矣。聲臭俱泯，而於感者未嘗有息。非不息也，吾無所待故也。苟有所待，則亦膠固而不通矣。此所謂收攝保聚之功，君子知幾之學也。學者自信於此，約然不疑，即謂之守寂可也，謂之成亦可以；即謂之主靜可也，謂之慎動亦可也。豈豈言說之可完哉？……使於其寂寂而能衆衆，隨動而靜，無有出入，不與世界物事相對待，不倚自己知見作主宰，不著道理名目生懸解，不藉言說發揮添精神，則收攝保聚之功，自有準則，明道云：「一得仁體，以誠敬存之，不須防檢窮索，必有事而勿正，心勿忘勿助長，求其致遠率之力，此其存之之道」，固其準則也。（甲寅夏）

這段話講得最精密，最周密，比之雙江似乎又進一步，可算是念菴的晚年定論。龍谿聽罷，也笑着說：「兄已見道到此，弟復何言」。似乎他們的意見已歸一致了。黃梨洲謂念菴之學：「始致力於踐履，中時繫於寂靜，晚微悟於仁體」。在第二個階段上，他對於雙江因辨錄中的意見完全一致。到第三階段上，就稍有差別了。他在困辨錄抄序上說：「余始手鑒於微，以爲字字句句無一弗當於心；自今觀之，亦稍有殊矣」。看他下文批評雙江的地方，正和方所引甲寅夏游記中的語相契合；而這段話最後歸結於明道的仁體，也許正是梨洲所謂「晚微悟於仁體」的根據。前引語段亦，則這段話很相類似的，或係同時期之言，此處未暇詳考，總之，這些話都是周程以降相似的教旨，無論陽明龍谿等輩都沒有根本的異見，然而念菴終不肯苟同於龍谿者，特闡其認

知此體爲良知，遂至猖狂無忌憚耳。說到這裏，我想起陽明進學的歷程：

……自此之後，盡去枝葉，一意本源，以默坐澄心爲學。有未發之中，始能有發而中節之和。視聽言動，大率以收斂爲主，發散是不得已。江右以後，專提致良知三字。我不假坐，心不待澄。不習不慮，出之自有天則。良知即是未發之中，此知之前更無未發；良知即是中節之和，此知之後更無已發。此知自能收斂，不須更主於收斂；此知自能發散，不須更期於發散。收斂者，成之體，靜而動也；發散者，寂之用，動而靜也。知之真切實處即是行，行之明覺精察處即是知，無有二也。居越以後，所操益熟，所得益化。時時知是知非，時時無是非。開口即得平心，更無假借湊泊。如赤日當空，而萬象畢照。是學成之後，又有此三變也。

明倫彙編 家範典 第十

這第一變分明就是後來雙江念菴所走路徑，而前引念菴甲寅夏游記中那段話已庶幾達到第二變。這第二變乃是王門普通口訣，龍谿時得格外明朗。至龍谿四無之說，則庶幾乎第三變了。照這樣說，豈不是龍谿遠非念菴所能及麼？這倒不然。他們的高低，是不容輕易判定的。念菴有言：「善學者竭力爲上，解悟次之，聽言爲下」，龍谿是個「狂者」，全憑「解悟」，並非「竭力」實造其境。若念菴，却是個腳踏實地的人。他殊不喜獻唱高調，不像左派諸人那樣張皇。他爲得左派諸人「承領本體太易」，也幾乎能指出他們的癥結所在。後來對於王學的各種修正意見，大概都是從這裏發展出來的。

王塘南名時槐，生於嘉靖元年（一五二二），卒於萬曆三十三年（一六〇五），壽八十四歲。弱冠師事同邑劉兩峯，刻意爲學。仕而求賢於四方之言學者，未之或怠，終不敢自以爲得。五十罷官，屏絕外務，反躬窮體，如是三年，有見於空寂之體。又十年，漸悟生生真機，無有停息，不從念慮起滅，學從收斂而入，方能入微。故以遜性爲宗，研幾爲要。大體近念菴，而辨析醇駁，別出手眼，亦有派中之傑出者也。其言曰：弟昔年自探本窮源起手，誠不無執泥粘滯。然執之之極，真機自生。所謂與萬物同體者，亦盎然出之，有不容已者。非學有轉機，殆如膠漆陽回，不自知其然也。兄之學本從與物同體入手，此中最宜精研。若未

能入微，則亦不無微細漫過隨轉之病。

蕭兌明不詳其原委，但從前兩段話却看出右派和左派不同地方。右派學人自雙江念起以至皆南，都是從枯槁寂寞中打熬出來的。左派諸人却投用這道工夫，而取法下承當，一出手就熱鬧闊朗，向萬物一體處盡量發揮。在左右派看來，這實在是一承襲本體太易，「他們本體尚未清，真性尚未透，金銀銅鐵，混在一起，都只是「龍蛇漫過，隨情流轉」罷了。其統弊所趨，實有如諸南所說：

學者以性情為率性，以媚世為與物同體，以破戒為不好名，以不事檢束為孔顏樂地，以虛見為超悟，以無所用恥為不動心，以放其心而不求為未嘗致難忘之力者多矣，可嘆哉！

後來東林派就利用這些話攻擊王學末流。當時認定學雖無分於動靜，而必須從靜入手。如云：

學無分於動靜者也。特以初學之士，紛擾日久，本心真體盡泊沒聚蔽於塵埃中；是以先覺立教，欲人於初下手時，暫省外事，稍息塵緣，於靜坐中默認自心真面目。久之，邪僻盡而靈光露，靜固如是，動亦如是。到此時，終日應事接物，周旋於人情事紀中而不替，與靜坐一體無二。此定靜之所以先於能慮也。豈謂終身寂倫絕物，塊然枯坐，徒守頑空寂靜以為究竟哉？

這些話和雙江念起五思一樣，而說得格外平易。他對於良知有個獨到的解釋：

知者，先天之發微也。爾之發微，則已屬後天矣。雖屬後天，而形氣不足以干之。故知之一字，內不倚於空寂，外不墮於形氣，此孔門之所謂中也。

性者，先天之理。知則發微，先天之子，後天之母也。此知在體用之間。若知前未體則着空，知後求用則逐物。知則更無未發，知後更無已發，合上一齊俱了，更無二功，故曰稱。獨者，無對也。

生熟者，天地萬物之所從出，不屬不無，不分體用。此說以前，更無未發；此說以後，更無已發。若開生幾以前，更有無生之本體，便落二見。……知者，意之體，非意之外有知也；物者，意之用，非意之外有物也。但舉意之一字，則說得用悉具矣。意非全體起滅之體也，是生熟之動而未形；有無之則也。獨即

意之入微，非有二也，忘本生之。推造化之機，不光則不能生。故學貴從收斂入，收斂即爲領獨。此凝道之綱要也。致定

他從才發已發間把捉住一個「發」，就在這「發」上，收攝凝聚，即此便是「知幾」，便是「慎獨」，便是「誠意」，便是「致良知」，一了百當。這些地方，雖然根本精神上仍是念善一路，但立論已有微異。他更明顯的說：

會發而別求未發，恐無是理。既曰戒慎恐懼，非發而何？但今人將發字看得粗了，故以澄然無念時爲未發。不知澄然無念正是發也。皆新

致良知一語，惜陽明發此於晚年，未及與學者深究其旨。先生沒後，學者大率以情識爲良知，是以見諸行事，殊不得力。羅念菴乃舉未發以究其弊，然似未免於頭上安頭。夫所謂良知者，即本心不慮之真明，原自寂然，不屬分別者也。此外豈更有未發耶？三益軒

可見塘南對於未發已發的看法實不盡同於念菴，大足以折衷江右於浙中兩派而解其紛。他辨析名理極精，如云：

斷續可以言念，不可言意；生機可以言意，不可以言心；虛明可以言心，不可以言性。至於性則不容言矣。三益軒

澄潭之水，源發也；山下源泉，亦發也；水之性，乃未發也。離水而求水性，曰支；即水以爲性，曰混；以水與性爲二物，曰岐。惟時時冥念，研精入微，固道之所存也。皆新

這些地方其講得剔透玲瓏，頭頭是道，又說：

盈宇宙間，一氣也。即使天地混沌，人物未靈，只一空虛，亦屬氣耳。此至真之氣，本無終始，不可以先後天言。故曰「一陰一陽之謂道」。若謂別有先天在形氣之外，不知此理安頓何處。通乎此則知道諦應對便是形而上者。致定



他很激進反對第二國際，至為痛恨，知幾，懷疑……許多精采議論，我們不能一一開列，總之，後來對黨山的許多說法，在蘇聯言論裏早有發見了。

## 第三章 所謂狂禪派

當康熙以後，有一種似儒非儒似禪非禪的「狂禪」運動風靡一時。這個運動以李卓吾爲中心，上溯至蘇州派下的顏何一系，而其流波及於明末的一班文人。他們的特色是「狂」，旁人罵他們「狂」，而他們也以「狂」自居。本來當無陽明就自命爲「狂者」。如傅習錄載：

薛尚謙鄭謨之馬子莘王汝止侍坐，因嘆先生自征南游以來，天下勝議益衆，請各言其故。有言先生功業勢位日隆，天下忌之者衆；有言先生之學日明，故爲宋儒爭是非者亦日博；有言先生自南都以後，同志信從者日衆，而四方排阻者日益力。先生曰：諸君之言，信皆有之。但吾一段自知處，諸君未道及耳。諸友請問。先生曰：我在南都以前，尚有些子鄉愿的意思在。我今信得這良知真是真非，信手行去，更不着些覆藏。我今纔做得個「狂者」的胸次，使天下之人都說我「行不揜言」也罷。薛尚謙出，曰：信得此過，方是聖賢的血脈。

由此可知「狂」正是王學的本色。不過陽明究竟還不甚「狂」，後來左派就專從這一路發展了。龍谿極力辨別狂狷與鄉愿。對於「狂者」大爲贊揚。如云：

孔子不得中行，而思及於狂，又思及於狷。若鄉愿則絕之甚，則以爲德之賊。……狂者之意，只是要做聖人，其行有不掩，雖是受病處，然其心學光明超脫，不作些子蓋藏回護，亦便是得力處。若能克念，時時嚴密持來，卽爲中行矣。狷者雖能謹守，未辦得必做聖人之志。以其知恥不苟。可使激發開展以入於道，故聖人思之。若夫鄉愿，不狂不狷，初間亦是要學聖人。只管學成殼套，居之行之，像了聖人忠信廉潔，同流合污，不與世間立異，像了聖人混俗包荒。聖人則善者好之，不善者惡之，尚有可非可刺。鄉愿之善既足以媚君子，好合同處又足以媚小人，比之聖人更覺完全無破綻。譬如紫色之奪朱，鄭聲之亂雅，

所覺之影，每非心靈所同，其聰明之靈者，無以發其神奸之所由伏也。……自觀學不明，僥倖中行，不狂不狃，自謂濟世之心。吾人學聖人者，不從精神命脈神妙處究，只管取皮毛文節，趨避形跡，竟於非利，以求媚於世，方且傲然自以為是，陷於鄉愿之似而不知，其害可哀也已！與魏氏

夫狂者志存尚友，廣節而疏目，肯而而難進，不稍顧格套以求媚於世。其不掩虛隱是狂者之過，亦其心事光明特達，略無回鑿蓋藏之態，可幾於道。天下之過，與天下共改之，吾何事心焉。若能克念，則可以進於中行，此孔子所以教愚也。與魏氏

他若世儒，依照票賈榜樣，這理格式，弄去陪奉旁人顏色行事，完全是一種鄉愿學問，所以明顧提倡狂者一語以矯其弊。張元發稱他道：

甯爲闕略不掩之狂士，毋甯爲完全無毀之好人。事爲一世之謬習，毋甯爲一世之新禽。龍溪高

唐荆川稱他道：

篤於自信，不爲形跡之防，包荒爲大，無淨穢之擇。明儒學  
這是龍溪的狂者作風。至於心齋，連闕略也覺得他「道氣太高，行事太奇」，而加以戒抑，其「狂」更不用說了。然而他們究竟這都是名教中人，沒有大越者通儒者之矩矱，沒有乾闥或爲「狂禪」。直到顧何一派，情形便不同了。他們已經真成爲一「狂禪」，而爲李卓吾的先驅了。茲分述其舉行大略如後：

(一) 顏山農 山農名鈞，吉安人。嘗師事劉蕢泉，無所得。乃從徐波石學，得泰州之傳。向游俠，好急人之難。趙大洲赴貶所，山農偕之行。徐波石戰死元江府，山農尋其骸骨歸葬。類欲有爲於世，以寄民胞物與之志。然世人見其張皇，無賢不肖皆惡之。以他事下南京獄。必欲殺之。近溪爲之營救，不赴廷對者六年。近溪謂周恭節曰：「山農與相處三十餘年，其心隨精微，決難僞飾。不肯取諂其學直捷孔孟，俟諸後輩，斷斷不惑。不肯非劣，已家門下知過。又敢竊蘭門下雖知白近溪，不如今日一察山農子也。」山農以戊戌，年八十餘。山農之學，大致辭：人心妙萬物而不測者也。性如明珠，原無塵染。有何睹聞？若何戒慎？平時只是率

性，所行純任自然，便謂之道。及時有放逸，然後戒慎恐懼以修之。凡儒先見聞，道理格式，皆足以障道。其立說詳情現在雖無從考究，但卽就此所述大旨看來，已可知山農將傳統道理格套盡與掃除，卽戒慎恐懼工夫亦拋置一旁。勇往直前，放手做去。觸世網，犯衆怒。其張三氣象，游俠精神，已顯然非名教所能綽綽了。

二何心隱 心隱本姓梁，名汝元，字夫山，後改姓名爲何心隱。吉州永豐人。少補諸生，從學於山農，與明心齋立本之旨。時吉州三四大老方以學顯，心隱恃其知見，輒狎侮之。謂大學先齊家，乃揭奉和室以合族。身理一族之政，冠婚喪祭賦役，一切通其有無。行之有成，會邑令有賦外之征，心隱貽書以諫之。令怒，誣之當道，下獄中。孝廉程後臺在胡總制幕府，微江撫出之。他勸得心隱，語人曰：「斯人無所用，在左右能令人神王耳」。已同往幕入京師，與程近溪耿天臺游。一日，遇江陵於僧舍。江陵時爲司業。心隱率爾曰：「公屈太學，知大學道乎？」江陵爲無聞也者，目攝之曰：「爾意時時欲飛，却飛不起也」。江陵去，心隱嗒然若喪，曰：「夫夫也，異日必當國，當國必殺我」。心隱在京師，開谷門會館，招來四方之士。方技雜流，無不從之。是時政由嚴氏，忠臣坐死者相望，卒莫能動。有葦道行者，以亂術幸上。心隱授以密計，偵知嵩有揭帖，鬼神降語，今日當有一好臣言事。上方遲之，而嵩攜至，上由此疑嵩。御史鄭應龍因論嵩敗之。然上猶不忘嵩，尋死道有於獄。心隱躍躍南過金陵，謁何司寇。司寇者，故爲江撫。脫心隱於獄者也。然而嚴黨，遂爲嚴氏仇心隱。心隱逸去。從此蹤跡不常，所游半天下。江陵當國，御史傅應楨劉臺連疏攻之，皆吉安人也，江陵因仇吉安人。而心隱故嘗以術去宰相，江陵不能無心動。心隱方在孝威聚徒講學，遂令楚撫陳瑞捕之。未幾而瑞去。王之類代之，卒致之。心隱曰：「公安敢殺我，亦安能殺我，殺我者張居正也」。遂死獄中。

心隱之學，不墜影響。有是理則實有是事。無聲無臭，事藏於理；有象有形，理顯於事。所以他說：無極者，流之無君父者也。必皇建其有極，乃有君而有父也。必會極，必歸極，乃有敬，敬以君君也，乃有親，親以父父也。又必易有太極，乃不墮於弑君弑父，乃不流於無君無父，乃乾坤其君臣也，乾坤其父子也。

孔子之言無欲，非無欲之言無欲也。欲位欲財心存，而心不能以無欲也。欲魚欲熊掌，欲也；舍魚而取熊掌，欲之辭也。欲生欲死，欲也；舍生而取義，欲之辭也。欲仁，非欲乎？得仁而不食，非不欲乎？從心所欲，從欲乎？欲不致遠，欲不致遠乎？

他反對無欲，反對無欲，明白相斥。然則何所適乎？欲位欲財心存，而心不能以無欲也。欲魚欲熊掌，欲也；舍魚而取熊掌，欲之辭也。欲生欲死，欲也；舍生而取義，欲之辭也。欲仁，非欲乎？得仁而不食，非不欲乎？從心所欲，從欲乎？欲不致遠，欲不致遠乎？

（三）鄧綰事 鄧綰，名綰，字希賢，蜀之內江人。爲學雖不純學。趙大猷爲南生談學於其處，渠爲諸生。趙大猷於西序，朝夕相聞，言皆過問問焉。已而有入，事渠者無幾子。一旦棄去，渠時年二十。渠在蜀，渠嘗見其父，下車執手，終日數言，以此語然流涕。大猷曰：「渠子者余也。往余嘗學過焉，致子於此，吾即棄去矣。向渠子死，渠即棄去。今余在，而渠子亦在焉。終身相見。吾嘗用渠百石之子」。渠嘗勞之。時有摩大猷則學者，大猷乃命渠等之。大猷曰：「吾將是以獻子，近請乃楚國至此」。大猷入京，渠行將發，渠曰：「相無憾乎？大猷入相，乃來京。渠曰：「大猷不見，渠官獨有渠之語。渠死，死於寺中。

渠自序爲學云：「己亥，渠傳，渠傳之學。不解。入青城山，參禪十年。至戊申，入雞足山，悟人情事變外有制礙不得妙理。當時不知明解難，不能暢通。癸丑，抵涪州，讀月泉，以解足所悟。泉曰：「第二機即第一機。渠遂認現前昭昭昭昭，吾性日用不知，渠知之也。渠實，虛山雖性空。戊午，居涪州。八年，每起無日經之幾，入費安，居楚修禪。始達父母未生前的，先天地生的，水窮山盡時，百尺竿頭外的，所謂不覺有無，不覺有無，不覺生滅，不覺言解，常住真心，真無天事不相聯。向日難足所重人情事變的，豁然通曉。被月泉所悟二十餘年。正統以後，渠之學日漸廣。渠曰：「如今也沒有我，也沒有道，泛泛然如

虛無而無着落。脫胎換骨，實在於此。一梨洲謂：「渠學之誤，只主見性，不拘戒律。先天是先天，後天是後天；第一義是第一義，第二義是第二義。身之與性，截然分爲二事。言在世界外，行在世界內。人但談其性情，不知其所謂先天第一義者，亦只得完一個無字而已」。看爺渠這樣行徑，真活畫出一個「狂禪」樣子。本來大洲對於禪學已經直認不諱，然而「却不一狂」。若爺渠則「一狂」得連大洲也不能不罵他荒謬了。

(四) 管東溟 東溟名志道，字登之，蘇之太倉人。江陵縣教，東溟時爲刑部主事，上疏條九事以觀切時政，出爲廣東僉事。後以老疾致仕。萬曆三十六年卒，壽七十三歲。

東溟受業於耿天臺，著書數十萬言。大抵鳩合儒釋，清汗而不可方物。顧涇陽曾與辨難，其往復書牘見於涇陽證性編卷五。明儒學案概述其大旨道：

……謂乾元無首之旨與華嚴海印無差別。易道與天地參，故不期與佛老之融合而自合。孔教與二教時，故不期與佛老之徒爭而自爭。教理不得不圓，教態不得不方。以仲尼之圖，圖宋儒之方，而使儒不礙釋，釋不礙儒。以仲尼之方，方宋儒之圓，而使儒不礙釋，釋不礙儒。唐宋以來，儒者不主孔奴釋，則崇釋卑孔，皆於乾元性海中自起藩籬。故以乾元統天，一總兩破之也。其爲孔子開幽十事言：孔子任文統不任道統，一也；居臣道不居師道，二也；刪述六經，從游七十二子，非孔子定局，三也；與夷惠易地則爲夷惠，四也；孔子知天命，不專以理，兼道氣運，五也；一貫尚屬悟門，實之必以行門，六也；教化通於性海，川流通於行海，七也；孔子曾師老聃，八也；孔子從先進，是黃帝以上，九也；孔子得位，必用桓文做法，十也。

這些話真算大膽，直可放到清末今文學家啓蒙運動者如康南海譚瀏陽諸人文集中。他打破儒術一尊的局面，極力抬高佛的地位。他把孔子看得很圓活，可以爲夷惠，可以爲黃老，可以爲桓文。道德，刑名，權謀，術數，兼容並包，隨機運用，可算是思想上一大解放。狂禪派的理論大綱，已具備於此了。

除以上諸人外，尚有方濂一程德全錢謙益等，茲不具述。梨洲總論他們道：



出。御史劉維奇其節，疏令致仕。初與黃安耿子唐善，既罷郡，不歸家，曰：「吾老矣。得一二勝友，終日晤言，以餘日，何必故鄉也。」遂窺新安。中年，得勝友，皆不育。體素羸，談於聲色，惡近婦人，故雖終子不置婢妾。旋至臨城龍潭湖上，與僧無念周友山邱垣之湯定見聚。閉門下鍵，日以讀書爲事。性愛掃地，數經帚不給。拾裙浣洗，極其鮮潔；拂身拭面，有同水淫。不喜俗客。不從辭而至，但一交手，卽令之還坐，嫌其氣味。其欣賞者，鎮日言笑，意所不契，寂無一語。滑稽排調，銜口而發，既能解頤，亦可刺骨。所讀者皆鈔爲善本，逐字鏤校，肌理分，時出新意。其爲文，不阡不陌，據其胸中之獨見。亦喜爲書，每研墨伸紙，則解衣大叫，得意者瘦勁險絕，骨稜稜紙上。一日，頓癢，倦於梳櫛，遂蓬其髮，獨存髻鬢；去衣冠，卽所居爲禪院。居常與侍者論出家事曰：「世間有三等人宜出家。其一，如莊周梅福之徒，以生爲我桎，形爲我辱，智爲我毒，灼然見身世如贅瘤然，不得不棄官隱者，一也。其二如嚴光阮籍陳仲雍之徒，苟不得比於傳說之遇高宗，太公之遇文王，管仲之遇桓公，孔明之遇先主，則事隱勿出，亦其一也。又其一者，胸襟明是也。亦愛富貴，亦苦貧窮。苦貧窮，故以乞食爲恥，而曰：『叩門拙言辭』；愛富貴，故求爲彭澤令，然無其不肯折腰何，是以八十日便賦歸去也，此又其一也。侍者進曰：『先生於三者何居？』卓吾曰：『卓哉莊周梅福之見，我無是也。待知己之主而後出，必具茲世才，我亦無是也。其陶公乎？夫陶公清風被千古，余何人而敢云庶幾焉。然其一念真實，不欲受世間管束，則偶與之同也。』卓吾喜接引人，來問學者，無論緇白，披心駢對，風動黃庭間。且有女人來聽法，或言女人見短，不堪學道。卓吾曰：「謂人有男女則可，謂見有男女豈可乎？且彼爲法來，男子不如也。」卓吾氣概激昂，行復時衆，黃麻間士大夫皆大噪，詆爲左道惡衆。因卓吾共彼中士立談道，刻有觀音問等書，忌者更以誹謗蜚語，思逐去之。卓吾笑曰：「吾左道耶？卽加冠可也。」遂服其舊服。於時左轄劉東星迎卓吾武昌，自後屢歸屢游。劉晉川迎之泚水，市中丞迎之雲中，焦弱侯迎之林陵，皆推尊爲聖人。無何，復歸麻城。又有以私語聞當事者。當事乃逐卓吾而火其蘭若。御史馬誠所常問卓吾易義，大服，事以師禮，奉之入黃蘗山。壬寅，北游，抵郊外極樂寺，館於通州賊所家。忽蜚語傳京師，謂卓





清遠之足以證入也。（續前）

這真是心悅誠服，頗似到極點，其所以未得列入龍谿門下者，只差一拜耳。他稱泰州學派道：

當時陽明先生門徒遍天下，獨有心密爲最英靈。心密本一灶丁也，目不識丁。聞人爾雅，便自悟性。巡往江西，見王都堂，欲與之辯實所悟，此皆以朋友往也。後自知其不如，乃從而受業焉。故心密亦得聞聖人之道。此其氣骨爲何如者？心密之後爲徐流石，爲顏山農。山農以布衣游學，建說一世，而遭橫死，流石以布衣教諸兵督職，而死廣南。劉龍風虎，然哉！蓋心密真英雄，故其徒亦英雄也。流石之後爲趙大淵，大淵之後爲鄧餘渠，山農之後爲羅近溪，爲何心隱，心隱之後爲錢德慈，爲程後發，一代高似一代。所謂大海不宿死屍，龍門不點破額，豈不信乎？心密以布衣出頭倡道而遭橫死。近溪雖得免於難，然亦幸耳，卒以一官不見容於張太岳。蓋英雄之士，不可免於世，而可以進於道。（爲文安上人）泰州派下這一大批人物，在普通儒者中簡直是一輩怪物，而卓吾却極口稱贊他們是英雄，把他們寫得生龍活虎一般。他有一篇何心隱論，稱心隱爲「上九之大人」，極力替他伸冤道：

今觀其時，武昌上下，人幾數萬，無一人識公者，無不知公之爲冤也。方其揭榜通衢，列公罪狀，聚而觀者，咸指其題，而有嗷呼叱咤不欲觀焉者，則當日之人心可知矣。由祁門而江西，又由江西而南安，而湖廣，沿途三千餘里，其不顧公之罪而知公之心者，三千餘里皆然也。非僅得罪於張相者，有所憾於張相而云然，雖其深相信以爲大有功於社稷者，亦猶然以此舉爲非是，而咸謂殺公以媚張相者之爲非人也。則新道之狂人心，真如日月星辰之不可運覆矣。

讀此段可以想見何心隱一流人在當時聲勢之大，影響之深。卓吾學風和心隱很相近，對於他尤其是深表同情，故爲之扼腕太息如此。氣求聲應，從卓吾上面許多言論看來，可知其與王學左派關係之深了。

卓吾思想最狂放，最敢發驚人的議論，如云：

成大功者必不顧後患，故功無不成。商君之於秦，吳起之於楚是矣。而儒者皆歛之。不知天下之大功果可

以顧後患之心處之否也？吾不得而知也。顧後患者必不消滅天下之大功，莊周之疑是已。蓋以謂爲夷夏之  
 龜，而不肯受千金之聘；寧爲法上之樂，而不肯任楚國之說。而儒者皆欲之。於是乎又有居朝廷則其  
 民，處江湖則憂其君之論。不知天下果有兩類焉否也？吾又不得而知也。墨子之事術貴德，雖天下以我爲  
 不拔一毛不拔也。商子之學術貴法，申子之學術貴術，韓非子之學兼貴法術，雖天下以我爲殘忍刻毒不恤  
 也。曲達之學術貴詐，儀秦之學術貴縱橫，雖天下以我爲反覆無信不恤也。不憚五刑之勢，以成夏殷之  
 績，雖天下後世以我爲事兩主而無利，割烹而試功，立太甲而復反可也。此又伊尹之學術以任，而直與  
 之能忍而爲者也。以至譙周劉道潛者，寧受禁錮幽贊之榜，歷事五季之恥，而不忍無辜之民日遭塗炭。要  
 皆有一定之學術，非苟苟者。各屬於用，紀足辦事。彼區區者欲逞其名實俱利而棄之得乎？此無他，  
 名教製之也。以於瞻前慮後，左顧右盼，自己無無一定之學術，他日又安有必成之事功耶？而又好說時  
 中之話以自文，又况假借原書，規跡往事，不敢出學步者哉？  
 中興學子六編

他竟敢說名教累人，竟敢貶斥儒術而推崇諸子，甚至連譙周劉道潛，萬世歷歷爲無恥之老姦巨猾，他也竟替他們  
 洗刷，表章他們救民的苦心。他在藏書中，還稱他們爲「史記」。這真是不「以孔子之是非爲是非」，一翻千  
 古成案，可謂大膽已極，他又罵儒生道：

儒臣雖名爲學，而實不知學。往往學步失故，踐跡而不進其域，其實不可以治天下國家。自儒以文學名  
 爲「儒」，故周黨者遂以不文名爲「武」，而文武從此分。夫聖王之士也，居爲後先聽所，出爲奔走禦  
 侮，易有二也？惟夫子自以「實學」道立不聞軍旅「辭衛靈」，迄爲衛耶之嫌所證據，千萬世之儒皆爲婦人  
 矣。可不寒乎？復曾子言子若狂，必知夫子此語即「達貧達朽」之語，非定論也。嗚呼！託名爲儒，求  
 治而反以亂，而使世之真才實學，大賢上輩，皆終身空室虛戶已也，則儒者之不可以治天下國家信矣。

明倫彙編  
 家範典

他反對儒生，只因他們沒有用。他所要的是真才實學。只要有真才實學，黃老也可，申韓也可，蘇張也可，孫

吳昌可，他們總都各有其用，不像「兩頭馬」的國家，致世盜名，空談無補。他有時候太忿憤了，簡直稱贊起盜賊。公書中有一篇因記往事，借一個大盜林道乾大發議論道：

夫道乾橫行海上三十餘年矣。自浙江南直隸以及廣東福建數省，近海之處，皆號稱財賦之產，人物稠聚者，連年遭其荼毒。攻城陷邑，殺戮官吏，朝廷爲之肝食。除正刑都總統諸文武大吏外，其發遣囚繫遠至道路而死者，又不知其幾也。而林道乾則橫行自若也。今幸聖明在上，刑罰得中，倭夷遠遁，民人安枕，然道乾猶然無恙如故矣。稱王稱霸，衆願歸之，不肯背離。其才識過人，胆氣壓乎羣類，不啻可知也。設使以林道乾當郡守二千石之任，則雖海上再出一林道乾，亦決不敢肆；設以李卓老權若海上之林道乾，吾知此爲郡守林道乾者可不數日而即擒殺李卓老，不用損一兵費一矢爲也。又使卓老爲郡守時，正當林道乾橫行無管之日，則家臨保卓老決能以計誅擒林道乾，以掃清海上數十年之寇讎乎？此皆事之可見者，何可不自量也。嗟乎！本居無事，只解打恭作揖，終日匡坐，同於迂儒，以爲藉念不起，便是其實大聖大賢人矣。其胸中盡詐者，又幾入良知講席，以爲博高官。一旦有警，則面面相覷，絕無人色；甚至互相推諉，以爲能明哲。蓋因國家專用此等輩，故臨時無人可用。又案置此等輩有才力胆有識者而不錄，又從而誣毀禁之，以爲必亂天下，則群欲不作，其勢自不可耳。設國家能用之爲郡守令尹，又何止足當勝兵三十萬人已耶？又設用之爲虎臣武將，則國外之事，可得專之，朝廷自然無四顧之憂矣。惟舉世顛倒，故使豪傑抱不平之恨，英雄徒抱指之成，直屬之使爲盜也。

他這口氣對林道乾，以爲勝過自己萬萬。他以為這等人有其本領，是異人才，而深惜國家不能收用，以致流爲盜賊。他一般士大夫只會作揖打恭，圖以祿位，一點事情擔當不了。他喜歡的是英雄豪傑，而不是木偶般的道學先生。他取人很寬，絕不拘定一途。他尊重窮窮窮，同時却也尊重趙大洲；他尊重何心隱，同時却也尊重張江陵。他說：

吾將起若輩人也，爲當終身汝歸，而奈何其違舍之而遠去耶？然其之各從所好，不可以我之意而必渠之

同此意也 復原

如其跡，則陽意之不同於大老，寧猶大老之不同於心老，心老之不同於陽明意也。看其人，磨磨有敬老之別號，又石

餘渠和大洲，如上文所載，分明是帶心行徑。此是陽教弄，此非則彼是，似乎不能盡立。但率意附稱之，以爲位不妨各從所好，幾與真贗對，幾至對離，是不必相疑的。當時人已疑是假寬大，很清靜，不像一般道學把世界上人都要限定在一條路上。尤其可以注意，是使稱贊江陵。江陵殺何心隱，本是使極痛心的事情，他所以和耿天臺弄，絕交者，其根柢實由於此。然而他對於江陵却極尊重。他說：

何公布衣之慄也，故有殺身之禍；江陵宰相之從也，故有身之辱。不論其敗而論其成，不遺其跡而原其心，不責其過而賞其功，則二老皆吾師也。非明世之局瑣瑣者，埋頭顯影，竊取畫人之名，以自蓋其貪位固寵之私者比也。明府

江陵和心隱，都不係流。都是公傑，都有以不爲師表。江陵雖反對蘇學，但其偉大不可及處不啻因此而增沒，並且世俗一班講學家也真太不成樣子。關於心隱之死，卓吾頗爲江陵出脫。他罵那班殺心隱以羅江陵者爲非人，但那自是一班小人幹的勾當；至於江陵本人，根本沒有把心隱放在眼裏，何嘗必欲殺他呢？究心隱而不恨江陵，公是公非，公好公惡，卓吾還難見識以量，殊非一般講學家所當及。他對於江陵對事不已。如云：

些小幾難，便倉惶失措。今日真令人羞惡江陵也。谷山

今惟無江陵其人，故西夏叛卒，至今負隅。友與

此語只可對死江陵與活溫陵道耳。上同

他竟然要拉江陵爲同志了。江陵會說何心隱「爾意時時欲飛」，看卓吾這種張皇亢奮躍躍欲試的神情，亦正好以此附會之。他很崇拜事功，所以稱贊江陵，稱贊管仲，斥責仲舒爲章句昆蟲，而反對其一正誼不謀利明道不計功之說。他昌言道：

天下易得有不計功謀利之人哉？若不是真賞知其有利益於我，可以成善之大功，則烏用正誼明道爲耶？  
這是多麼明白乾脆的功利主義！然而尙不止此，他還大談術數呢。他說：

漢文有漢文之術數也，漢高有漢高之術數也，二帝伯又自有二帝伯之術數也。以運六經九流，凡有所

術。

挾以成大功者，未嘗不皆有其實一定之術數。惟儒者不知，故不可以語治。  
卓吾心應這一流人，常被後儒罵爲狂禪派。禪而大談功利，大談術數，好像是很奇怪的。但是我們須知禪也不止一種，他們所得力的不是枯槁寂滅的禪，而是大活動一禪；也就如梨洲所說，不是如來禪，而是祖師禪。當時儒釋疆界，已被衝破，王學左派諸人，多走向祖師禪一路。如管東溟混合三教，汗漫不可方物，而却云，「孔子得位，必用桓文做法」，從釋老到雜霸，和卓吾所走正是一樣路徑。他們都是狂放不羈，人物。什麼正學，什麼異端，根本沒有放在他們眼裏。掀翻天地，當縱橫行。金銀銅鐵，攪成一團。這班人是不能以尋常尺度相繩的。卓吾焚書豫約稿有「感慨平生」一條，縱橫自述其生平遭際，只因「不受管束」之故，碰了許多釘子：

……余惟以不受管束之故，受此磨難，一生坎坷，將大地爲墨難寫盡也。爲縣博士，即與縣令提學觸，爲太學博士，即與祭酒司業觸；如秦、如陳、如潘、如呂，不一而足矣。可禮曹路，即與高南密股向舊王侍郎兩侍郎盡觸也。……最苦者爲員外郎，不得尙書謝大理臺并汪意，謝無足言矣。汪與臺皆正人，不宜與余抵。然彼二人者，皆急功名。清白未能過人，而自費則十倍矣，余安得免觸耶？又最苦前遇尙書趙。趙於道學有名，孰知道學益有名，而我之觸益甚也。最後爲郡守，即與巡撫王觸，與……這路觸……

最後他落髮出家了。然而就只爲這落髮一事又引起許多麻煩。這段文章寫得委委曲曲，悽悽慟慟人，最足表現他愛好自由衝挾世網的精神，以文緊結不具錄。因爲這種種觸觸自由主義，極端發展個性主義，甘願出一場笑話：常志者一乃趙潁陽門下一書史。後出家，禮無念爲師。趙湖<sub>原</sub>悅其善書，以爲侍者，常稱其有志，數加讚嘆鼓舞之。使抄水滸傳。每見龍湖稱說水滸諸人爲豪傑，且以魯志深爲其修持，而笑不吃狗肉則諸長老

爲迂腐，一一作實。合。初尚拘拘不覺。久之，與其價值有小差。這纔是火燒屋。龍湖閣之大駭，微歎之。即嘆曰：「李老子不如五台山智隱長老這矣。智隱長老能容魯魯，老子不能容我乎？」時時欲學智隱行徑。龍湖性多貽，見其如此，恨甚。乃令人往龍城招楊鳳呈軍有轉處，乞一郵符，押送之歸湖上。道中見郭奉馬少遲，怒目大罵曰：「汝有幾顆頭？」其可驚如此。後龍湖惡之甚，遂不能安於湖上，北走長安，竟流落不歸以死。衆人傳說不得夢，此其一微也。宣小傳

卓吾借水滸說法，特別贊揚魯智深。原是當魯智深，魯智深恰好是一個「狂」的本。誰知那位傳者受卓吾薰染了，真學魯智深了，這却使卓考也受不住了。主僕二人，狂態可掬。當時崇拜卓吾的，直把他當成聖人；反對卓吾的，却又把他看成洪水猛獸。總而言之，他不是個尋常人，他對於當時思想界有廣泛而深刻的影響。都顯原諸錄載：

李卓吾倡爲異說，破除名行，楚人從者甚衆，風習爲之一變。劉元卿問於先生曰：「何近日從卓吾者之多也」。曰：「人心雖不欲爲聖賢，庸無奈聖賢礙手耳。今渠誦酒色財氣一切不礙菩提路。有此便宜事，誰不從之一。

這種批評雖說不一定全合真情，但卓吾這狂神派確乎是大開方便之門，絕不是循規蹈矩的。他們也確乎是把聖人這個名子便宜出賣，如歷近溪鄒山農爲聖人，楊復所稱歷近溪爲聖人，卓吾稱趙大洲爲聖人，焦弱侯亦稱卓吾「可坐聖人第二席」，真可謂「滿街都是聖人」了。這種狂神派影響一般文人，如公安派竟陵派以至明清間許多名士才子，都走這一路，在文學史上形成一個特殊時代。他們都尊重個性，喜歡狂放，帶浪漫色彩。他們都津津樂道卓吾和左派文學家的故事。如袁伯修述：

前輩爲余言：陽明接人，每遇根性厭惡者，則令其詣嵩甘泉受學。甘泉自負陽明憤己，默然相待。其實陽明法去妙絕，其尊其金耳。於時王龍谿妙年任俠，日日在酒肆博場中，陽明亟欲一會，不來也。陽明却日令門弟子大博投壺，歌呼飲酒。久之，遂遣一弟子嚴龍谿所至，龍谿笑曰：「屬辭亦

隨地乎。亡曰，「吾師門下，日日如此」。龍谿乃驚，求見陽明。一睹眉宇，便稱弟子矣。白藤齋類集卷二十二以故事，明倫學堂卷十九雜良器傳中亦嘗略到，並沒有特別奇異地方。可是一到這位公安派文學家筆下，就成一片神機。這種歸法，實在使王學另發一副面目，把王學完全神化了。



## 第四章 異軍特起的張居正

正當王門後裔各樹旗幟紛紛講學時，出來一位特異人物張居正。張居正是一位大政治家，這是誰都知道的。可是我們還應該知道，他的政治建樹實以學術為根據，在思想史上我們不能不給他一個特殊地位。

張居正字叔大，號太岳，臨文忠，江陵人。生於嘉靖四年（一五二五），卒於萬曆十年（一五八二），壽五十八歲。年二十三成進士，在翰林者七年，歸田修養者六年。三十六歲復出，歷任右春坊右中允，國子監司業，右諭德兼太子講官，翰林院學士等官。四十二歲，初入內閣，兼掌部事，先後與徐階高拱李春芳等共同輔佐隆慶六年。神宗即位以後，進為首輔，獨掌政權者十年。其為政，綜核名實，信賞必罰，一時內安外穩，號稱富強。自從梁任公將他列為中國六大政治家之一，近年來論述他的很多。但大抵都是關於政治方面。茲專就其學術思想談一談：

本來江陵並不講學，甚至毀書院，殺何心隱，和當時講學家正立在敵對地位，所以他被人指為「不悅學」，而向來講明代學術的也提不到他。但是實際上他自有一套學術。請看他說：

今人妄謂儒不喜講學者，實為大謬。吾人所以以上佐明主者，何有一語一事背於堯舜周孔之道。但孤所為皆欲身證力行，以是虛談者無容耳。（山陰張居正書）

夫學乃吾人本分內事，不可須臾離者。言喜道學者妄也，言不喜者亦妄也，於中橫計去取，言不宜有不喜道學者之名，又妄之妄也。以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。言不宜不喜道學者為學，不若謂是非，絕取舍，而直認本真之為學也。孔子自言不如己之好學。三千之徒，日聞其論說，而獨以好學歸之顏子。今不數亦妄自稱曰：「凡今之人，不如正之實好學者矣。」（友山錄）

人家說他不喜講學，他認爲經籍，他偏認自己是「實好學」，是「直認本真」，不過不像那班講學家的「虛談一罷了」。他對於那班講學家的批評，他自己對於學術上的根本見解，大致見於答南司成屠平石論爲學那封信。他說：

夫昔之爲同志者，僕亦嘗周旋其間，聽其議論矣。然窺其微處，則皆以聚黨賈譽，行徑捷舉。所稱道德之說，虛而無當。莊子所謂其墜晉者若哇，佛氏所謂蝦蟆禪耳。而其徒侶衆盛，異趨爲事。大者搖撼朝廷，爽亂名實；小者匿蔽醜穢，趨利逃名。嘉隆之間，深被其禍，今猶未殄。此主持世教者所深憂也。記曰：「凡學，官先事，士先志」。士君子未遇時，講明所以修己治人者，以需他日之用。及其服官有事，卽以其事爲學，兢兢然求所以稱職免咎者，以其上之命。未有舍其本事，而別開一門以爲學者也。孔子周行不遇，不得所謂事與職者而罷之，故與七十子之徒切磋講究。其持論立言，亦各隨根器，循循善誘，因未嘗專揭一語，如近時所謂話頭者，概施之也。告魯哀公曰：「政在節財」，齊景公曰：「君臣父子」，在衛曰：「正名」，在楚曰：「近悅遠來」，亦未嘗獨揭一語，不度其勢之所宜者而強聒之也。史觀其經綸大略，則惟憲章文武，志復東周。以生今反古爲戒，以爲下不倍爲準。老不行其道，猶取魯史以存周禮。故曰：「吾志在春秋」，其志何志也？志在從周而已。春秋所載，皆周官之典也。夫孔子般人也，豈不欲行殷禮哉？周官之法豈盡度越前代而不可易者哉？生周之世，爲周之臣，不敢倍也。假令孔子生今之時，爲國子司成，則必遵奉我聖祖聖規以教育而不敢失墜；爲提學憲臣，則必遵奉皇上勅諭以造士而不敢失墜。必不舍其本業而別開一門，以自蹈於反古之僻也。今世談學者，皆言遵孔氏。乃不務孔氏之所以治世立教者，而甘蹈於反古之罪，是尙謂能學孔矣乎？明興二百餘年，名聲碩輔，勳業煊赫者，大抵皆直躬勁節，寡言慎行，奉公守法之人。而講學者每詆之曰：彼雖有所樹立，然不知學，皆氣貫用事耳。而近時所謂知學，爲世所宗仰者，考其所樹立，又遠出於所詆之下。特令後生小子何所師法耶？此僕所不解也。僕觀今之學者，以足踏實地爲功，以條尚本質爲行，以遵守成憲爲準，以誠心順上爲志。鳧魚宋鑿，無舍鑿跡；

家言未完，無從審衡。無以前輩為不足法而輕事譏議，後輩實為虛談，逞其胸臆，以適上之法治也。

他痛斥那班附學家的流弊，又痛罵爲「一頭驢」一。他教人就在自己取法以爲法學，而不要「舍其本而別圖一門以爲學」。他教人「足踏實地」，「一條路本行」，「萬守一理」，「誠心以上」。真可謂卑之無所道矣，然而他却認爲雖孔子復生也必須如此立教。他對孔子另有一種看法，單從「生今反古」，「爲下不倍」上發出一套大議論。簡直和韓非李斯以法爲教，以吏爲師的主張有些相類了。他這套議論很得意，在別處也時常提到。如答楚學道會省吾論學校，就和這篇文章差不多。尤其是那末會說程文中，大發「法後王」之義，議論特別精彩，態度特別鮮明。其大旨謂：

夫法制無常，近民爲要。古今異勢，便得爲宜。……時宜之，民安之，雖唐虞之所建立，不可廢也。民於時，佛於民，雖聖哲之所創造，可無從也。後王之治，其民之耳而目之也久矣。久則有司之所解，而衆人之智熟。道之而易從，令之而易曉。故曰法後王便也。往代無論已。明興，高皇帝神聖統天，經緯往制。每稽遠采，廣善弗登。若六卿仿夏，公孫卿周，型漢祖之規模，效唐虞之律令，備有宋之家法，采賈誼之嚴元。而隨時制宜，因民立教，取之近代者十九，稽之往古者十一。又非徒然也。卽如算商賈，嚴鹽官，則桑孔之遺意也；論停解，制年格，則漢唐之遺餘也；兩稅三限，則楊炎之田賦也；保甲月馬，則魏徵取士，則安石之新法也。諸如此類，未可悉數，以備代所隨時制宜也。今皆用之，反以收舊法之效，而建昇平之業。故善用之，則唐虞之法可使與聖哲同功，而況出於聖哲者乎？故善法後王者，真如高皇帝矣。……夫漢宣帝緣殷之主也。然考其當時所行，則固未嘗新一令，創一制，惟日取其祖業之法修飾而振舉之，如曰漢家自有制度耳。且其所任魏相，最爲稱上意者，亦未嘗以己意有所貽廷，惟修養漢家故事，其名臣賈誼之遺言耳。當其時，雖五日一視聽，而上下相維，無苟且之意。吏不弊官，則有責，上計循徒具文則有責，三公不廉吏治則有責。其所以振綱綜理者，皆於舊制越於舊法之外。惟其實事求是而不采虛聲，信實必謂而無僞辭，是以當時吏稱其職，民安其業，政舉文治法理之士共稱其能，下至技巧之徒，

後世鮮及。故崔實稱其優於孝文，而仲長統極其嘆服，苟悅論其元德，而李德裕深以爲非，良不謬矣。……成憲具存，舊章森列，相與賞罰之而已。無不事事，無泰多事。社稷習以爲常，振紀綱以正風俗，省議論以定國是，盡名實以行賞罰。則法行如流，而事功輒獲矣。若曰：此漢事耳，吾且爲唐虞，爲三代，則荀卿所謂俗儒也。

他雖然主張法後王，指斥那班高談唐虞三代者爲俗儒。他對於秦漢後的制度，尤其是他本朝的制度，極力表章。他極口稱贊王霸雜用謂漢家自有法度。漢宣帝。他說明朝制度，「取之近代者十九，稽之往古者十一」。這種鮮明的貴今主義，比陳同甫輩本心聖所論還要痛快得多。他甚至說：

三代聖秦，渾沌之再闢者也。其創制立法，至今守之以爲利。史稱其得聖人之感。使婦人有責子，守其法而登援之，積至數十年，繼世世族。芟夷已盡。老師宿儒，聞見悉去。民之懷起者，皆誠心易慮，以聽上之令。雖有拘項百弊，何能爲哉？惜乎，扶蘇仁儒，胡亥褻虐，盡究內發，六國餘孽尙存，因天下之怨，而以秦爲招，再傳而促，此始見之不幸也。假令扶蘇不死繼立，必取始皇之法紛更之，以求復三代之舊。至於國勢微弱，強宗復起，亦必亂亡。後世儒者徒見扶蘇之誅焚書坑儒，遂以爲賢。而不知亂秦者，扶蘇也。

這是何等大胆的翻案文章！他雖乎有一般真知灼見，所以才發出這樣卓絕千古的議論。這些地方自然帶些新氣，很接近申韓。然而臨道本是他不諱言的。如云：

億昔僕初入政府，欲舉行一二事。吳旺湖與人言曰：「吾輩謂張公柄用，當行帝王之道。今觀其議論，不過富國強兵而已。殊使人失望」。僕聞而笑曰：「旺湖過譽我矣。吾安能使國富兵強哉？」孔子論政，開口便說，「足食足兵」。舜命十二牧曰，「一食哉惟時」。周公立政，「其克詰爾戎兵」。何嘗不欲國之富且強哉？後世學術不明，高談無實。謂爲仁義，謂之王道。才涉富強，便云新術。不知王霸之辨，義利之別，在心不在跡。奚必仁義之爲王，富強之爲霸也？僕自秉政以來，除密勿敷陳，培養沖德外，其指之政

會者，實不外此二事。今已七八年矣，而國運轉運之機，竟未見其動。余幸意外之遇，與歐陽文，為在其為富貴強盛之時，而歐陽文之為富貴強盛也。

綜觀江陵生平言行，作主威，振紀綱，明賞罰，嚴名實，講富強，重近代，孤立一身，任勞任怨，純是法家路數。在他在文章中，有許多地方絕口稱快韓非的口吻，甚至明白點出韓非子中的成語，如：「小仁，大仁之賊也」，「夫嬰兒不測者則腹痛，不測者則腹痛，而韓非之於聖子，必謂且制之者，早於其將小者，而感其所大快也」。……由此可知其所受法家影響之深。據這樣思想，他當然不諱言霸道。陸象山有言：「商鞅是胸踏實地，他亦不問王霸，只要事成。介甫亦唐虞三代之名，不會講得實處，所以弄得王不成，霸不成」。從這一點上說，江陵倒是很近乎商鞅，比介公爽快多了。

講到這裏，我聯想起高拱、羅汝知道新黨是江陵的政敵。然而當他們還沒有成為政敵以前，他們原是志同道合的好朋友。他們同服法於太學，而且以相與相期許。雖然後來時移勢易，終致乖離，但當初他們切磋共學的那段因緣，畢竟是不可泯滅的。我們現在若就新黨所作本論，其中有些主要見解和江陵頗相近。如云：

孔子憲章文武，蓋時王之法不可不守也。今言治者，正不可妄意紛更。只曉祖宗之法，求其本意所在，而實心奉行之。縱有時異勢殊，當調停者，亦只就中調停，處得其當便是，不可離出法度之外尋氣端也。此不惟分所宜然，祖宗聰明審知既遍，而又難變百戰以有天下，苦辛備嘗，經練久熟，其所貽謀，為法既善，為慮既深，豈非後世破綻之見所歸及也。夫豈可以一事之未便而遽棄天下之益，圖以一時之便而遂便萬年之長計哉？

帝王創業垂統，必有典則貽諸子孫，以為精神命脈。我國祖宗設法密，注意淵遠，非前代可及。聖子神孫，守如一日，治如一日，猶兢兢焉。追我繼祖，未幾有所而後。聖祖上南十餘，穆祖上賓，其於祖宗大法，蓋未得於耳聞也。精神命脈既所遺，將何以歷成憲繩祖武乎？今日講經書，後又講貞觀政要等書。臣愚謂宜先知祖宗家法，以為根本，而後可證以歷代之事。不然，徒說他人，何切於用？乃欲於廢宗列聖

實錄所載，敬天之寶，聖學傳心之法，如何懷德居，如何戒嗜欲，如何務勤勞，如何察讒佞，如何總攬大權，如何開通言路，如何進君子退小人，如何賞功罰罪，如何肅宮闈，如何訓近習，如何董治百官，如何安撫百姓，如何鎮懾四方，操其緊切，嚴其禁，雖是御覽。在肅廷則日進數條，在法宮則日披數段。庶乎祖宗立國之規模，保邦之要略，防微杜漸之機宜，弛張緩急之數端，可以得其大較。且今日之域中，祖宗之天下。即以祖宗之事行之今日，合下便是，不須更費商榷，而自無所不當。我皇上聰明天縱，睿智日開，必因而益進，祖宗精神命所在，以冀耿光，以揚大猷，以衍萬年無疆之祚者，將在於是，則特爲之引其端焉。

聖祖繼丞相，微其權於六卿，而上自裁決。朕親裁制內閣，以翰林書七人處之，體同以言，商榷政務，蓋其寵密，然未有平章之任也。嗣後遂理機務總督。比其久也，則遂能以師保之官，稱輔臣焉。雖無宰相之名，有其實矣。然皆出諸翰林。翰林之官，皆出諸前甲與夫庶吉士之選置者。其選也以詩文，其教也以詩文，而他無事焉。夫用之爲侍從，而以詩文，猶之取也。今既用於平章，而猶以詩文，則豈非所用非所授，所授非所用乎？將制而不放縱，而制中有以爲之範圍，亦無不可者。誠宜於其選也，必擇夫心術之正，德行之良，資性聰明，文理之通順者充之，而即教之以翰林職分之所在。如一在輕德，則教之以正心修身，以爲感動之本，明體達用以爲開導之寶，如何潛格於其先，如何維持於其後，不可流於迂腐，不可狃於曲學，雖永可以直道，然日日提撕，日日閱看，則必有知所以自求者矣。其一在稽政，則教之以國家典章制度。必考其詳，古今治亂安危必求其故，如何爲安常處順，如何爲進權退變，如何以定官邪，如何以定國是，雖難專事預擬，亦必當有概於中也。於是乎教之以明解經書，發擷義理，以備進講；教之以詞論，告之辭，簡重莊嚴之體。以備代言；教之以錯綜事理，審究異同，以備纂修；而應制之詩文，程士之文藝，在其後焉。而命而耳提之，日省而月試之。養之既久，則拔其尤者留之翰林。既留之後，仍以舊業日加激勵。問臣時時督課，與之討論，試其所有之淺深，觀其行履之實否。比其久也，則又拔其尤者而登

用之。如此，庶乎相可得人，相選必有可觀者。翰林庶吉士素不可得。今也止數詩文，更無一言及於君德治道，而又每行贊辭以爲文，較之翰林以爲詩，舉天下英才爲此無用之事，而乃以爲發相才，這矣。

他尊重本朝制度，尊重祖宗成憲，認爲「時王之法不可不守」，認爲各朝代都有自己應守的制度的根本大法以爲「精神命脈」。他要教習閣下的首先研究本朝大法，能深悉其「精神命脈」之所在，然後才拿「異代之事」來作參考。什麼經書以至真經政要之類，都算次要的東西，這可以說是新舊對於帝王教育主張。他又認定翰林院是培養相才的機關，不應該專學些無關的詩文，而應該把當代典章制度以及輔相君主辦理政治所必需的各種事項，都一一預先講習，以備他日之用，這可以說是新舊對於翰林教育或宰相教育的主張。從這些言論裏面，分明可以看出他反對貴今主義和實用主義。他把上述所引江陵那幾段話拿來作一對照，一定可以發見其一致之點。他主張「明刑」，反對「赦」，反對「赦」，反對「赦」。他綜覈名實，特別注重官度的考潔法。他對於劉晏稱許，斥胡致堂「徒以不官利爲高，而使人不可爲官」。這一切都和江陵爲同調。明史稱他「雖習政體，有經濟才」，實在不錯。江陵有這樣一位學侶，互相切磋了好幾年，當然不能不受很大影響。這是論江陵學術淵源和進學歷程者所不可不注意。

以上所述，是江陵學術接近法家的一方面。然而江陵並不是一個普通的法家，或者單的事業家，他還自有一套「心學」，爲他得力於「禪」。在他的文集中有好多處講禪學，如：

近日靜中悟得心體原是妙明圓淨，一毫無染。其有塵勞暗相，皆由是自爾。隨得此體，則一切可轉成智慧，無非本覺妙用。故不起淨心，不起染心，不起著心，不起厭心，包羅世界，非物所能礙。（卷五）

江陵少時，留心禪學。見華嚴經：「不離目前塵而爲世界衆生，乃是大菩薩行」。故立朝時，於稱職毀譽俱有所不避，一切利國福民之事，坦然爲之。

這說話真能把江陵精神命脈心髓入微地表現出來。試看他文集中屢次提到華嚴經，如：

偶因華嚴智偶，忽覺有省。即時發一宏願，以觀心奉養，不於自身求利。去年當主事國子監之時，以觀然之觀，橫當天下之觀。此時惟知解此深心，不復將身爲己有。幸而念成，上格下平，官聲騰清，內外寧結。而正以爲食之餘，猶特默坐澄心，寫清淨外，而入水聚，得清淨。以是知山靜而風，風靜而水聚，雖總舍不則，靜寂殊途，其致一也。若李中溪

二十年前曾有一宏願，願以其身爲廢，使人舉處其上，漫漶之，極之，吾猶聞焉。有欲割取吾身，吾亦默忍施與。若吳興

可知小修，話確有根據。江陵一生，赤誠任事，量腹稱食，爲國盡忠，死於疆外。其精忠履歷，歷歷可考。人學禪，只學個道世自了。江陵學禪，却學個宏願濟世。他還有句話：

便吾爲劊子手，吾亦不離法席而誦菩提。若江陵

這樣，禪真是普通人所夢想不到的。本來江陵也是個學道的人。他生平所最尊奉的老師徐存齋，是龍鏡江的門生，鏡江又是陽明門生。這樣說來，江陵簡直可算是陽明三傳弟子了。當時的王學家，如羅念庵、胡廣山、王敬所、羅近溪、耿天台，都和江陵有來往，在江陵文集中有許多和他們論學的信。最有意義的如：

來同類寥落，和者甚稀。楚制南郡，廬山西嶺，爲在江陵，知己星散，僕以孤節，耿耿於遠邇之中，未知故我何似。聞公政教刑措，不言民從，然泉民之再見。所治信心任理，不離流俗之是非，此固羅近溪本來面目。然同志數君子，往來倡導，使人咸知有仁義道德，則所以助公道達爲不少也。學問既知頭腦，須窺雲霧。欲見實際，非至瑣細，至最俗，至紛糾處，不得妥貼。如火力猛迫，金體乃現。僕自浪蕩散局，不會做得外官。今於人情物理，雖妄謬本覺可以照了，然終是沙裏裏看花，不如公等只從花中看也。一聖人能以天下爲一家，中國爲一人，非意之也。必洞於其情，辟於其義，明於其分，達於其忠一，然後能爲之。人情物理不惑，便是學問不惑。孔子云：「道不遠人」。今之以虛見爲執證者，僕不信也。



從這封信 前 段，可以窺見江陵當年和郭班王學堂在一塊兒講學的情形。他稱他們爲「同輩」，爲「知己」。這「同輩」或「知己」，實爲當時封條中所謂「青之爲同志者，儼亦會屬其間」的事實。至於後一段，則地方，具見江陵學術的特色，真是精彩極了。他要「覓實際」，要於「重實踐」，要於「下功去」，要「從花中看花」，而反對「以虛見爲實際」。這正是他和一般講學家絕異的地方。他會說過：「假以寡昧，罪當重寄；別無他長，但性耐煩耳。」

惟其「耐煩」，所以不怕「瑣細」，「瑣細」，「紛糾」，而能從「人情物理」中切實磨練。必須這樣，才能「覓實際」，才算真得力。至於一般講學家，只略略見得一個「頭腦」，便要放手；所以只有「虛見」，並非「實際」，其病正集不「耐煩」耳。江陵最不喜歡虛見空談，如云：

承教虛寂之說，大加無當，誠爲可厭。然僕以爲一時學者皆不務實得於己，而偏於言語名色中求之，故其說屢變而愈新。夫虛故能固，寂故能成，易曰：「君子以虛受人。」寂然不動，感而遂通天下之故，故虛寂誠，何不可者。惟不務實得於己，不知事理之如一，則出之異名，而徒兀然嗒然，以求所謂虛寂者，宜其大而無當，窒而不通矣。若如此，雖極虛寂之爲病，苟不務實得於己，而獨於言語名色中求之，則曰致曲，曰求仁，亦豈爲無弊哉？

中世以後，大槩之法，務爲宗教二門。凡今吾輩之所講研講究，言歸神聖，言教事。若夫宗門之旨，與儒教之旨，其趣玄詣，匪可易言？然宗門與儒，教可相通，皆之法爾肯信，隨根領受。而今之學者，皆舍教言宗，妄意刻畫，執之爲是，而欲窮其理，而不知已涉於象，意在忘詮，而不知已墮於詮。此豈事鳴榔子矢鏃之徒，所以紛紛於世也。

這兩節上面上細細一看，好像衝突。前一節既說人「關於言語名色中求之」，後一節却又怕人「略無忘詮」，是「言語名色」又似乎不可少了。其實這話固是對的，全在一個「實」字。如果你「不務實得於己」，那末無論你講「虛寂」，講「致曲」，講「求仁」，既然都只是在「言語名色」上繞繞，以圖「其說展轉而愈精」；及

一離「實」名色」，「實像忘詮」，又陷於「空慧消量」的毛病。左支右絀，終歸是虛。假使反過來想，你這「實好學」的，是「路實得於己」的，那末你講「致曲」，講「求仁」可以，講「虛寂」也可以，「貴昭即證」可以，「路象忘詮」也可以。總而言之，全看你實不實。因為這樣，所以江陵對於當時那些講學家，一語是非，絕取舍」，超然獨處於各派糾紛之外，而其心孤往，直抒本真。他說：

竊謂學欲信心冥解。若但從人歌哭，直和氏所鑿闕並他寶，終非己分耳。

不致生於學才有聞，惟是信心任真，求本元一念，則誠自信而不疑者，

吾生平學在師心。不但一時之毀譽有所不顧，雖萬世之是非亦所不計。

這些話正得着王學的真精神。章太炎臨王學的長處在，「內斷疑海，外絕牽制」。王龍駱至於說不怕「黑名埋沒一世」，這種斷然自信敢作敢為的精神，江陵真發揮殆盡了。原來江陵當十三歲時，即受知於東橋，東橋乃竹園楊明翰學者也。及至翰林院，正是徐存齋歐陽南野編雙江程松溪會講龜谷，王學勢最盛的時候，當然和這班講學家往來的機會很多，而深受其影響。雖然後來江陵很反對那班講學家，但所反對者是他們的一個「鍊」，而他自己的精神命脈實際上仍是從王學中孕育出來的。說到這裏，一定有人懷疑，江陵既然崇尚實用，走的是法家路數，怎麼還會和王學拉在一起？王學不是最玄虛的一種學術麼？關於這一層，我們應該知道，王學雖然有他玄虛的地方，却也有他極實用的地方。要說玄虛，他可以直入佛老；要說實用，他又可以直入申韓。只要看一看本書前三章，你就知道王學中自含有一種實用主義的成分。王學是經世的，是主張「親民」之外無所謂「明德」的，是不拘於常而隨處應變的。不過後來左派諸子託「承顏本體太易」，而流於猖狂；右派諸子又轉回李延平一路，而不免於枯寂。倒是江陵出來，有左派之闡發而凝其神，有右派之堅實而宏其用；「既見一頭腦」，更覓一實際」；親體踐形，把王學切實受用一番。他自稱為「實好學」，我是絕對相信的。並且我確乎相信，能使王學得到新生命，盡把王學中最粹美的精神發揚光大起來。

## 第五章 東林派與空學修正運動

明代思想解放的潮流，從白沙發端，及陽明而大盛，到狂禪顯而發展到新禪，於隱晦中引起各方面的反對。有的專攻解有禪派或王學左派，有的竟直接牽涉到陽明。結果而最有力量能形成一個新大潮流的，要推東林派。此派以學術影響政治，在晚明歷史上數過極大的光輝。其代表人物為顧憲成、高攀龍、黃尊素、孫汝匯、劉宗周等，而運動之範圍凡亦其卓卓者，茲分述其諸學大旨如後：

顧憲成字叔時，別號涇陽，無錫人。生於嘉靖二十九年（一五五〇），卒於萬曆四十年（一六一二），年六十三歲。歷仕至文選司郎中，因忤時相王錫爵，削籍歸。乃與復東林書院，大會四方之士，講學其中，嘗言「官位最，念頭不在君父上；官封疆，念頭不在百姓上；至於水閣林下，二三朋儕，相與講求性命，切磨道義，念頭不在世道土；即有他美，君子不齒也」。故會中多談論人物，從後顧致。天下君子以情義歸於東林，而廟堂亦有所畏忌。後復起，為南京光祿少卿，乞致仕，黨禍作，涇陽久已死，乃追奪其官。崇禎間，贈吏部右侍郎，諡端文。

涇陽少同學於薛方山，亦王門後裔。初因目擊王學末流之弊，遂昌言排之。其攻擊目標，集中於「無善無惡」四字。如云：

管東溟曰：「凡說之不正而久流於世者，必其投小人之私心，而又可以附於君子之大道者也」。愚竊謂「無善無惡」四字當之。何者？見以爲心之本體原是「無善無惡」也，合下便成一個「空」。見以爲「無善無惡」，只是心之不着於物也，究竟且成一個「混」。「空」則一切俱脫，無復掛礙，高明者入而悅之，於是將有如所云：以仁義爲桎梏，以禮法爲土瓦，以日用爲縛縲，以操持爲把捉，以隱事省察爲遠域，以談悔遷改爲輪回，以下學上達爲階級，以砥節礪行爲意氣用事者矣。「混」則一切含糊，無復選擇，圓融

者便而趨之，於是將有句所云：以任情爲率性，以隨俗爲非爲中庸，以隨衆爲世爲萬物一體，以枉曲直尺爲舍其身濟天下，以乘虛邀就爲計可無不可，以猖狂無忌爲不好名，以隱難苟免爲聖人無死地，以頑鈍無恥爲不動心石喪。由前之說，何善非惡；由後之說，何惡非善。是故欲就兩端之，德其所占之地步甚高，上之可以附君子之大道，欲說而不問，彼其所趨之機括甚活，下之可以投小人之私心。即孔孟復作，其亦奈之何哉！此之謂以學術殺天下萬世。

此亦一毒劑

無善無惡四字，最險最巧。君子一生，兢兢業業，持善而執，只着此四字，便任了爲君子；小人一生，猖狂放肆，縱心妄行，只着此四字，便變作小人。語云：「埋藏君子，出脫小人」。此八字乃「無善無惡」四字實旨之病也。

此亦一毒劑

這兩段話推究「無善無惡」四字原委，窮形盡相，深惡痛絕，句句是針對左派王學而發。本來這與佛家出自陽明，但陽明並沒有多講過，蓋左派諸人，才探此四字爲宗旨，大加發揮。如周海門在南都講會中，就指出天泉證道記作題目，當時許敬庵謂「無善無惡」不可以爲宗旨，故作九語以難之，海門乃作九解以伸其說，雙方針鋒相對，實爲當時思想界大公案。至這陽明所斥種種弊病，大概也是當時的實況。綜括來說，不外乎猖狂無忌，敬名教而已。從「無善無惡」，到猖狂無忌，破壞名教，本也是很自然的趨勢。左派諸人如顧山農何心隱以至李卓吾等，不都可說是無忌憚而出乎名教外麼？至這陽明由說道：

東坡觀伊川曰，一何時打破這敬字。——愚謂近來如王去相連下藤何一派，直將破這敬字矣。此亦一毒劑

記卷九

詳龍谿之旨，總是要人斷名根。這原是吾人立脚第一義。「人不知而不慍」，「避世不見知而不悔」，聖人已如此說了。却何等說得正當。龍谿乃曰，「打破敬字關，即破惡名埋沒一世，不得出頭，亦無分毫掛帶」，則險矣。這便是爲無忌憚之中庸立了一個赤幟。王塘南比諸洪水猛獸，有以也。且人不轉思有名根，又思有利根。……若利根不斷，漫說要斷名根，吾恐名根愈死，則利根愈活，個中包藏藏伏有不可勝

許者，李商隱言，「不好名三字，是愛情經的引子」，良可味也。

（註）

東林派以名節相砥礪，所以對於「不好名」，「好義」與「愛國」，一類口號，直看作洪水猛獸。本來左派諸人都是敢作敢為的。他們有時候爲目下不爲手段，大刀闊斧，一掃而空。些少受一點血腥污染，他們是滿不在乎的。他們的好講「萬物一體」，不屑以潔身自好爲偏見，而寧肯舍身救世與英雄好義。爲此一「體不容已之情」，他們把身名名，乃至名譽都可犧牲，最近爲幫助一「人救其丈夫而不惜行賄」，康維藩失身到瑾之門以救知己，而李卓吾稱之。他們只知發揮其「一體不容已之情」，什麼世俗的禮義節行都在所不顧了。所以程陽說：程伯子曰：「仁者即然。物同體」，只此一語已盡，何以又云：「義禮智信皆仁也？」始頗疑其爲贅。及觀世之號爲仁者，往往行爲更趨沽潔，以爲知流俗而內濟其私；甚而蔑棄康維藩，決裂程陽，因譏問互，敵己諸人，曾不省義禮智信爲何物，猶依然自命曰仁也。然後知伯子之遠達矣。

（小）

又引吳伯樞斥程陽的話道：

「程陽之言不察，……不復向義辭讓是非用一針，即所謂惻隱者未免貽賊作子，第一憐而此學爲世戒。上渾然一體之中，而後禮智皆具。……程陽義禮智皆同專疏仁，則仁寧不感其爲仁了。孟子不肯再講義業以救民，而說那是馮婦的行徑，「衆皆悅之，其爲士者笑之」。又說：「今有同室之人鬥者，救之，則被髮纓冠而往救之可也。鄉鄰有鬥者，被髮纓冠而往救之則惑也，雖閉戶可也」。這是儒家正宗思想。看龍巖諸人却不覺這些。他們不論鬥者是同室，或鄉鄰，都要被髮纓冠而往救之，決不肯閉戶。他們不管什麼善婦不遇婦，爲士者笑不笑，只要能救了幾民，雖三請五請十請八請，「強聒不舍」，「上下見厭」，都可以的。他們不怕負「汗顏之名，見笑之行」。他們儘可以「從非救人」。他們這種行徑，不合於「儒」，而倒近於「俠」。「俠」是不能循規蹈矩的，並且有時候是干犯名教。他們的道德倫理觀念，根本另是一路。有人論何心隱道。

人備有五，公舍其四，而獨儼身於師友賢聖之間，則偏枯不可以爲濟。……何心隱言。

心隱既不以官，而又離開家庭，終年求師訪友，漂泊在外。這便是會了「居父兄兄弟夫婦而獨留朋友一

偷。其實不止心隱如此，左派諸人自詡為心齊以下幾乎都是這樣。特別是鄭師學事者，他們乾脆出家了。卓吾說：

非但釋迦，即孔子亦然。孔子之於歸，死也久矣，是孔子未嘗爲子孫也。經未正而嫁之母已卒，是孔子未嘗爲妻兒也。三桓亂之，而孔子不仕，非人不用孔子，孔子自不欲用也。視富貴如浮雲，惟與三千七十，游行四方，西至晉，南至楚，日夜皇皇，以求出世知己。是雖名爲在家，實終身出家者矣。故予謂釋迦佛辭家出家者也，孔夫子在家出家者也。清黃安二上人手書

他竟然把孔子當作出家人，周遊列國，乃是求出世知己，這是何等大胆的怪論。中國社會向來以家族制度或宗法制度爲一切倫理道德之中心，一出家便把所有傳統綱常名教都拋棄了。佛教在中國所以始終被一般士大夫斥爲異端者，其主要即由於此。但左派諸人是不拘守儒家門戶的，是不顧士大夫體統規格的，他們衝破宗法制度的藩籬，作一個江湖俠客，游方道人，急急皇皇，以朋友爲性命。何心隱死，至開羅後臺之棺而合葬焉。像這樣路數，郝龍不遠東林派的攻訐呢？連關把一切統弊都歸到「無善無惡」四字上，而認爲這四個字在理論上本站不住，陽明當初立說本就有毛病。所以他不僅把後來抗弊黨發揚，並且更進一步，從理論上對陽明作根本的攻擊。他說：

佛學三藏十二部五千四百八十卷，一言以蔽之曰：「無善無惡」。第辨四字於書子易，辨四字於佛氏難，以告子之見性相，佛氏之見性微也；辨四字於佛氏易，辨四字於陽明難，在佛自立空宗，在吾儒則陰實實教也。夫自古聖人，教人爲善去惡而已。爲善爲其本有也，去惡失其本無也。本體如是，工夫如是，其教一而已矣。陽明豈不教人爲善去惡？然既曰「無善無惡」，而又曰「爲善去惡」，學者執其上一語，不得忽其下一語也。何者？心之體無善無惡，則凡所着無惡，皆非吾之所固有矣；皆非吾之所固有，則實情識之用事矣；皆情識之用事，則皆不免爲本體之障矣，將擇何者而爲之？未也。心之體無善無惡，則凡所謂善與惡，皆非吾之所固有矣；皆非吾之所固有，則皆成過之應跡矣；皆成過之應跡，則皆不足爲本體

之說矣，將奈何者而法之？猶未也。心之虛無善惡，吾亦無善無惡也耳。若無善無惡而為之，便恐有善在；若無惡而為之，便未免有惡和。若有善無惡，便非所漸；若無惡而為之，則無之說，為上根人直教；固有之說，為中根以下人立說。是陽明且以無善無惡而為之，為難者先，既已難之，吾將欲得之。或曰：為善去惡之功，自初學至聖人竟無轉變，復而見其為無善無惡，非實教也。其說何如？與舊指出，則虛寂之弊，恐人養成一個虛寂。縱直教教戒，亦恐所教，直教為地，為衆人說，非為善無善無惡。又誰肯聽？其何義？欣上而厭下，樂易而苦難，人體尤抵難。投之以所好，則樂；投之以所惡，則苦。而復援之以廣苦，必不行矣。故曰：儘其教上一語，總教本意下一語而不可得。至於教下一語，其主與惡理微本，實斷不可得也。羅念菴曰：「終日談本體不說工夫，縱拈工夫便以為外道。他陽明復生亦常微眉。」王塘南曰：「一心，知物皆無善無惡，聖學者以虛見為實悟，必依憑此語，始則矯毒，亦有求學於者。其內有微端，悟而益以破微，不離之名。正以此語為微端也。蓋與因無之說，主本體者，陽明亦謂之。是後申根以下人法，而陰陽生，日擊其弊，將有揪心掉腦不離一日安者，皆微眉已乎！」此王、羅、塘南之說也。此說天泉證道一案，反覆推勘，遂層批駁，對陽明微端，微端特達。比許龍溪為尤顯，之說有力多了。他更直比陽明於告子道：

陽明之無善無惡，與告子之無善無惡不同。然我信轉語，便不自然。假如有人於此，揭兼愛為仁宗，而曰我之兼愛與墨氏之兼愛不同；揭為我為義宗，而曰我之為我與楊氏之為我不同也，人幾信之否？只要無善無惡便與告子同流，更不許下一轉語。他又說：

近世吾輩無善無惡。曉而叩其旨，則曰：所謂無善，非真無善也，只是不善於善耳。予竊以為經者無方無體，是恐了方體也；言無善無惡，是恐了聲臭也；言不識不知，是恐了誠知也。何者？吾之心原是超出方體聲臭誠知之外也。至於善，則心之本色，說無善無惡？如總是日之本色，豈說得無本著於前

否？則是耳之本色，還說得個不若於聰智？又如孝子，還可說莫若於孝否？如忠臣，還可說莫若於忠否？昔陽明道學之發，日夕念此，觀不假。門人問曰：「科無若和？」陽明曰：「此相如何不若？」新實足似之矣。

用陽明自己的話打破「不若於善」之說，直使無善無惡論者無處可以躲閃。本來無善無惡，與周海門的說法，是：

縱窮世俗，以爲善去惡爲陽防，而盡性知天，必無善無惡爲究竟。無善無惡，即爲善去惡而無跡；而爲善去惡，情無善無惡而始真。教本相迥不相待，語可和濟難相辨。此天泉證道之大較也。今必以無善無惡爲非然者，且爲無善，豈慮入於惡乎？不知善且無，而惡更從何起？無病不疑病，見鳥無鳥，見兔無兔，却善乎？不知惡既無，而觀不必再立，觀上難以安頓。故一物難加增，本條之題，而謂觀不立猶，非善之言。且爲厥中，是爲一貫，是爲中誠，是爲至善，聖學如是而已。經傳中言善字固多，善惡對待之善，至於發心性處，善事不與惡對。如中心安仁之仁不與惡對，主靜立極之靜不與動對。以學善止知上聖字，尤自可見。溝瀆雖名爲至治，無得稱爲至德。他若至仁至道等，皆因不可名言擬議，以至名之。聖善之善，亦猶是耳。夫惟善不可名言擬議，未易認識，故必以明善乃可識。若使對待之善，有何難辨，而必先別乃論耶？「天地貞觀」，不可以貞觀爲天地之善；「日月貞明」，不可以貞明爲日月之善；「星辰有常度」，不可以常度爲星辰之善。縱不以時爲善，則不以流爲善。「人有真心」，而真本欲實者，是心欲實者以爲善乎？「物有正理」，而正飛飛魚躍者此理，飛躍豈以爲善乎？九





本心，不以孔子之是非爲是非，議論趨痛快，趨於隨人，其流弊也越大。這是近代學者最喝采的地方，却也正是涇陽所最不安而急欲加以挽救的地方。涇陽自己標出宗旨道：

語本體只是性善二字，語工夫只是小心二字。

小心修

這兩句話看似平平淡淡，老生常談；但其實全是切合時弊，針對着王學末流而發。既然要講「性善」，不能說無善無惡；必須「小心」，不能放任自然，以至猖狂無忌。涇陽一切理論大體上可以歸納於此了。

顧允成字華時，別號涇凡，涇陽之弟也。生於嘉靖三十三年（一五五四），卒於萬曆三十五年（一六〇七），壽五十四歲。

涇凡初與涇陽同游薛方山之門，後又同講學於東林書院，見義必爲，其激揚振厲處似更過涇陽。一日，明然而嘆。涇陽曰：「何嘆也？」曰：「吾嘆夫今之講學者，想是天崩地陷，他也不管，只講學耳」。涇陽曰：「然則所謂何事？」曰：「在精神只明哲保身一句，在布衣只傳食諸侯一句」。涇陽爲之慨然。觀此可想見其風采。他有許多這一類富於刺激性的言論，如：

三代而下，只是鄉愿一班人名利兼收，便宜受用；雖不犯手弑君弑父，而自爲忒重，實埋下弑君弑父種子。

夫假節義乃血氣也，真節義即理義也。血氣之惡不可有，理義之惡不可無。理義之氣節，不可亢之而使驕，亦不可抑之而使餒。以義理而說認爲血氣，則浩然之氣且無事發矣。近世鄉愿道學，往往借此爲議論，以消鍊吾人之真元，而遂其同流合汙之志。其言最高，其實最遠。

平生左見，怕言中字；以爲我輩學問須從狂猖起腳，然後能從中行歇脚。凡近世之好爲中行，而每每墮入鄉愿窠臼者，只因起腳便要從歇脚事也。

以上皆小心修記

王學左派罵鄉愿，涇凡也罵鄉愿。但左派走的是闊路不從狂者一路，涇凡走的是砥礪廉隅的狹者一路。自然，涇凡是不曾贊成這種說法的，因爲他看左派諸人簡直是洪水猛獸，決不肯承認他們是狂者。要說左派諸人

是任者。雖只曉得另一種含義，就是說他們猖狂惡運了。他也很早攻訐無惡四字。

無善無惡，本傳只是一個空字，但老利只是一個惡字。故姚學見無惡一之可有，與無善無惡不可有，始也繼而於惡，實亦以惡惡於善。其善善也，乃其所以為惡惡也。<sup>上同</sup>

朱子評曰：「此是善惡一生，實善心身，只被得任民惡善四字，今日講學家只成就無善無惡四字。」<sup>上同</sup>

孟子評曰：「此是善惡一生，實善心身，只被得任民惡善四字，今日講學家只成就無善無惡四字。」<sup>上同</sup>

上不能盡其門路，下不從其門路，即流於「混一」。

從玄悟門入，即流於「空」；從方便門出，即流於「混一」。左派諸人正在這上面把佛老申韓攪成一團，這是東林派所最反對的。這真是說：「此是善惡一生，實善心身，只被得任民惡善四字，今日講學家只成就無善無惡四字。」<sup>上同</sup>

炎律之促，亦大促也。此善惡之象，小大殊之也。紹聖之紛更，小人紛更之也。今不歸罪於小人，而反歸罪於君子，是君子既不符志於當時之私人，而仍不符志於後世之公論，為小人者，不惟愚弄其一時，仍將後世之惡之也。謂其言，則曰：「此子激而亡之，龍溪繼而亡之，孔子一掃而空，聖賢流為戰國，孟子與蘇秦張儀分歸曰：『戰而戰，存於秦，蘇秦何樂與？』」<sup>上同</sup>

這真是使人心酸得淌，善善惡惡，一掃模稜兩可，嚴於責君子而寬於責小人的弊習，是足表現東林派特殊學風。

高攀龍字存之，別號景逸，無錫人。生於嘉靖四十一年（一五六二），卒於天啓六年（一六二六），壽六十五歲。初為行人，擢勅王錫爵歸。遂與程楊諸學於東林書院。在林下者二十八年。天啓初復起，歷仕光祿寺丞少卿太常寺卿刑部侍郎左都御史。糾大貪御史崔呈秀。奄禍作，自沈水死。崇禎初，贈太子少保兵部尚書，諡忠節。

崇禎之學，利於黨爭。當其臨赴刑時，於舟中厚設席，嚴立規程，半日始書，半日靜坐，於凡賦敘主



故曰無端無靜。學者不識無端無靜之體。靜則無力，方是靜中真得力；動中得力，方是靜中真得力。所謂靜者此也，所謂仁者此也，所謂以靜為性也。是假性之說也。

靜坐之法，喚起此心，專心守明，志無所適而已。志無所適，精神自然凝復。不待安排，勿忘勿助，勿思勿慮。初入門者，不無搖動之法，惟體貼聖賢要言之旨，自有入處。靜坐三日，必能妙悟。

最遠在揭陽道上深深做過一番靜功，等於他「龍場一悟」。對於靜坐一造，他是確有所得。然而他不喜歡「靜說」一，把這人認為妙境，只當作「平常一看」，所以講得格外平易近人。他自述道：

某日中午年赴劍所，從嵩山中盤石上寫出本來面目，修持十五年，祇見一室內在。去年一化，方知不窮山盡此耳。雖然，聖賢一教立處，凡覺處是聖賢。古德牧之為牛，某則奉之為君。夫何為哉？恭己正南面而已。洞玄

旁人一悟快，他却認為悟後才正好下工夫。凡悟習心，重重虛空，非用長期工夫是不能收胎換骨的。大概東林派有關於王學末流猖狂之病，轉入聖賢一路。東林既既選用朱子白鹿洞書院學規，而景逸用工夫處亦概照程宗主敬法門。試看他語錄上說：

朱子立主敬三法：伊川語存敬，上蔡語慢，和靖其心收斂不磨一物，言敬者總不出此。然常惺惺，其心收斂，一若意使不是。蓋此心神細，難犯手勢。惟聖賢嚴肅，有妙存焉。未嘗不惺惺，未嘗不收斂。內外卓然，絕不犯手也。

明明如宗「主敬」，並且特別着落在「整齊嚴肅」四個字上，惟恐粉飾玄虛，可想見其學風之篤實。他說：

吾人蓋以今日之學，寧守先儒之說，拘拘為尋行取譽，而不敢談玄說妙，自陷於不知之妄作；寧為幽闇之處，私為為知然自好，而不敢談玄說妙，自陷於無知之中。積之既久，習心變革，德性堅凝，自當恍然知大道之果不離日用常行，而步步踏實地，與對塔說相輔相成矣。晚山

不尚玄妙，不尚幽闇，也是針對王學末流而發。他批評王學道：

姚江之弊，始也矯健見以明心耳，究且任心而廢學，於是乎詩書禮樂經術士歸實儒：始也掃蕩以空本耳，竟且任空而廢行，於是乎名節忠義輕而士鮮實修。（明文會）

談良知者，致知不在格物，故虛靈之用多爲情識，而非天則之自然，去聖遠矣。吾輩格物，格實者也。以善爲宗，不以知爲宗也。故致知在格物，一語而儒釋判矣。（谷王）

「詩哲禮樂」是「博學於文」，「名節忠義」是「行己有恥」，如後學顧亭林的論調已有些相似了。格物之說，從王還來。以「格」爲窮，亦正針對着「無善無惡」之說。景逸又謂：

本體本無可格，蓋人結帖一「善」字；工夫極有多方，蓋人橫帖一「敬」字。（明）

和溼陽「性善」與「小心」之說如出一口，這可以說是東林派理論的核心。黃梨洲說：「東林之學，運陽明其說，景逸始入和」。可知景逸在東林派地位之重要了。

以上所述顧高二子，爲東林首要。當時東林既以清議所歸而爲姦邪所忌，故後來所謂東林者，攸取附木者有之，隨便指指者有之，不必其曾參與東林諸席者也。周亮工曰：

……適忠遂起爲總憲，風裁大著，疏劾御史崔呈秀之賊。呈秀遂父事忠賢，日張忠賢曰，「東林欲殺我父子」。忠賢初不知東林爲何地，東林之人爲何人，輒曰，「東林殺我」。既而編左諸葛交章幼穉，遂從信諸人之言不虛也。於是有恨於諸君子者，奉逆羅織，以遂逆理之惡。無端大獄，慘動天地，遂首毀京師書院，而天下之書院俱毀矣。……朝廷之上，另用一番人。政事日新，嚴諭日苛。刑例苛刻，而以寬寬

大者爲東林：餉主加派，而以言減免者爲東林；賊贖欲盡，而以言贖者爲東林；毀本之議，而以言爲之堂，前後開囚，俱衣絳緋事，而以言終制言綱常者爲東林。於時聖清無徒開門博古之貴官，且糾之爲走妖，誣之爲立職，降詔不已幾達之，詔獄不已廷杖之，題成不已永戍之。及劉繼述被斥出都，破帽環顧，都民京兆父老十餘人爲之牽轡道泣，乃收本大老方修以爲得計。嗟嗟！覆亡之禍，豈盡開此獄哉！  
（明）



壽六十八歲。廣寧行人，讀書法事，光祿寺丞，貴賈少，太僕少卿，順天府尹，工部左侍郎，吏部左侍郎，左御史。忠惠公，歷歷歷，及精兵技兩都，浙省降，乃棄去二十日而卒。

戴山自景泰進京，為大司馬，工學以大體上亦近東林，而更為精切篤實。進學至此，其已解折節矣。當先祿作奴，諸君子倘受委寄，一時謬學風氣，幾於絕響，戴山以魯殿靈光，獨與陶石聚立，雖人耻於紹興，以振起膠絲，但石梁出自周海門，戴山出自許敬菴，本為恰相約立之兩派。故不久則會即告分裂，石梁則歸於白馬，戴山則於古小學，當時石梁專務本體，主無善無惡，其後其流傳因與報應，益誤入釋氏。而戴山則曰：

不體本體，果如何下工夫？但既體本體，即須認定本體用工夫。工夫愈精密，則本體愈昭然。今既既體後，這一無事事，可以縱橫自如，六通無礙，勢必趨於空寂。戴山無是病，其所以後已。戴山每從諸儒工學，果未經起蓋，如何耐下手？乃謂下世欲認體，必從入坑塹。中庸言道不遠人，其要歸之乎臣民友。學者乃欲離人以爲道乎？學者只有工夫可說，其本體底處是不得一語，才著一語，便是工夫邊事。然言工夫而本體在其中矣。學者肯用工夫處，即是本體流露處。其善用工夫處，即是本體正當處。非工夫之外別有本體可以兩相治也。若謂兩相治，則亦外物而非道矣。左

強調提出「工夫」二字，不教人懸空去想像「本體」。不重「悟」而重「修」。這是王學修正統的普通路數，其所論工夫入細處，更和高景逸三見影相近。後來黃梨洲所謂「心無本體，工夫亦重，即其本體」，此處已見其端倪了。戴山又說：

戴山雖言，爲善爲惡，宗旨不是工夫。陶先生切切以本體教之，謂黃庭身上本是聖人，何善可爲，何惡可去。然不能無疑於此也。既無善可爲，則亦無所事於爲善矣；無惡可去，則亦無所事於去惡矣。既無本體，其與工夫，將寧天下爲猶狂自恣，流於佛者矣。故基於此，只此一知，知知是良知，一語。就良知言



本體。則本體終非虛無。故良知王夫，聖王夫絕無性善，應合與事並之理。善之本第一，事之本第二。問，不得於鬼神，又有知死之問。他向無此立論。若於此處一解，便是無善無惡一條。夫子一則曰，「不能事人，則能事鬼」；一則曰，「未知生，焉知死」，一一從有處解之。乃知孔門授受，只在格物日新對錯處。孟子言良知，只從知愛知敬處指點，亦無此意。知死知敬，正是本體流露正當處。從此為善，方是真為善；從此去惡，方是真去惡。則無善無惡之說不必自來。今人喜言性善，只說得「無善無惡心之體」，不免犯却李路西問之惑。性善不已，還有四無之說，於良知事並沒交涉，其為龍門真訣當何如者。

知性道性，只能就人生界面講，不是離人生而講。無善無惡，便謂離人生方顯着了。良知知死知敬，如善如惡，分明和無善無惡之說不相容。左派點人單提這一句「無善無惡心之體」，這便是四無之說，和良知本體毫無干涉。所以真山轉折出一知善知惡是真善真惡一語，以從進入，不許稍有無善無惡。自此而到本體，便入「虛無」；離此而別講工夫，便歸「教條」。以此挽救主無之說，即以此挽救出儒學之本旨。能分別出王學內在本質，而把它修正了。他說：

來救龍溪，大抵以敬菴先生「九解」為非，而信周海門先生之「九解」，今其書最在，可證也。彼生平雖所許師者也，於周師之言，望門而不取以實。……僕竊謂：天地間道理只是個有善無惡，我聖人學問只是個為善而去惡。自有善便是無惡，有無惡便是有善，以此思之，則陽明先生所謂「無善無惡心之體」，亦必然也。若為善便是有惡，言去惡便是為善，和陽明先生所謂「去人欲便是天理」一樣。以此思之，則陽明先生所謂「為善去惡是格物」，亦必然也。……大抵諸君子之意，皆從這「九解」其來。丁凡之意，本是教功業行，要求功名得功名，求子女得子女，其題目本自顯然揭出，原是善惡，卻來自成一家言。諸君子平日野戰，要圖認良知下落，絕不容許改過事；一旦下精義，則取食了凡之言，以為龍溪。

沒入因果進去。一上一下之間，如以爲打合得一，則是道淺也；以爲打合不得一，則是道深也，二者宜何居焉？<sup>上同</sup>

秦宏勛是石梁派下人，著邊改格，石梁序而行之，分明流入重丁凡功一路，從虛無主義一墮落而爲求具體的功利主義的因果迷信，所以象山反對他們。在這段話裏面，不僅指出石梁派的矛盾，並且指出陽明的矛盾，明白站在許敬菴方面，而反對周海門。他又說：

陽明先生於知止一關全未勸入。只教人在念起念滅時用個爲善去惡之力，終非究竟一着。與所謂「只於根本上求生死，莫問支流辨濁清」，不免自相矛盾。故其答門人自即求體之說，又有寂和乃以致中之說，何其與龜山門下一派相背離乎。然則陽明之學，謂其失之粗淺不見道則有之，未可病其爲禪也。陽明而禪，何以處豫章延平乎？只爲後人將無善無惡四字播弄得天花亂墜，一頓插入禪乘，於平日所謂良知即天理，良知即至善等處，全然抹殺，安得不引起後世之惑乎。陽明不幸而有龍溪，猶之象山不幸而有慈湖，皆斯文之厄也。大抵讀古人書，全在以意逆志，披化杜蘅黃而直窺其神髓，則其分合異同之際，無不足以前論之資，而一脈大中正純粹不雜之聖旨，必有恍然自得於深造之餘者。若戴界限太嚴，拘泥太甚，至於因噎而廢食，則斯道終無可明之日矣。<sup>位</sup>

以「無善無惡」語本體，豈不就是一虛無一。從一念起念滅一上做工夫，豈非屬於「枝葉」，象山認爲陽明在這些地方未免拖泥帶水，所以竟敢說他「粗淺不見道」，至龍溪一班人就更專從這一路發展下去了。象山從中學中掃去那些雜質，而專剝取其「合理的核心」，把王學按到程門和傳的一脈上。他用「披化杜蘅黃而直窺其神髓」的方法，從錯綜變異的各學派中，看見個一脈相承，「大中正，純粹不雜」的大流。他應會貫通，提出自己的主張道：

獨之外別無本體，慎獨之外別無工夫。……須知性只是氣質之性，而義理者，氣質之本然，乃所以爲性也；心只是人心，而道者，人之所當然，乃所以爲心也。人心道心，只是一心；氣質義理，只是一性。誠



獨體是個數字，銀鈔之類。亦只存於銀庫下一看子。故曰，「道心惟微」。

天機轉於於體，地軸乃於中央，人心微於獨體。

知無不良，只是獨知一點。

白蟻溪有主靜立極之說，傳之豫章羅平，後有喜起真無以胸氣為單提口訣。為所傳者，發以神氣線，即是獨中其消息，但說不得前後際耳。蓋獨不中，中和，延平姑即中以求獨體，而和在其中，此慎獨真方便門也。後黨不察，謂朱發以獨事是靜寂一語，直欲求之思慮未起之先，而謂無思即是已寂。果能，心行路絕，有窮道斯矣。

惟有發體是機，故中和渾是性。如內有朋儕之心，為喜為樂，外即有朋儕之命，動作態度無不陽舒。

若：內有陰密之心，為怒為哀，外即有陰密之色，動作態度無不陰慘。推之一動一靜，一喜一怒，與不皆然。此獨體之妙，所以即微即顯，即隱即見。而慎獨之學，即中和，即發育，此千聖學脈也。

若之學以慎獨，所從聲臭外立根基。一切善惡事為，慶賞刑威，無不日見於天下，而問其所從出之地，寂然不動此子，只有一箇惺然之象，為天下立是極而已。衆星晝夜旋轉，天樞不動。其不動處是天心，這便是道心惟微；其運旋處，便是人心惟危；其運旋而常靜者，便是惟精惟一，允執厥中。天人之學也。

大學之道，誠意而己矣；誠意之功，慎獨而已矣。自原廷執中以來，無非此意。

仲認出一個「獨體」，把它看作「一」，「一」也，「道」之一，「微」一「中」也是它，「和」也是它，「精」也是它，「一」也是它。羅整菴說，頭頭是道，從來謂「慎獨」的沒有他講得這樣其切微。隨有若落。他最特別地方，在乎把「誠意」的「意」字不當「心之所發」，而當作「心之所存」，或「心之主宰」。一念未發，而炯炯不昧，一點靈明中自有一個主。

是「意」，「意」是「獨」，就是良知。他牢牢捉住這個要點，把什麼未發已發多少心，皆可從中說出來。

氣，形成一體大體。使伊大體子盡。

中庸言致中和，萬事以存焉為致中。

後止則滋養其用倫物之理以立身。

之端。守靜，則是致中而不致和。

誠，則是有所依倚，所以一。

之本然而致乎道，中和致致。

在一，則致功只有一。

這這話，可知意為「心之所有一」。

夫者即在乎此，以由道有兩重要。

理只是氣之理，顯然不在氣之外。

於天地間，止有一氣之性。

古今性學不測，只是將此理另作一物。

也一，玄與白對，玄一物也。

何而勝之。

性者，心之理也。心以氣言，而性其性理也。

理氣二元論與反理氣二元論之爭，是中國歷史上一大公案。

心性問題都一貫的予以二元的解釋。

花，都有反理氣二元論的論調，但僅是局部的。

戲，至蘇山，才更乾脆的把反理氣二元論變遷了一大步。

理氣二元論

理氣二元論

理氣二元論

理氣二元論

理氣二元論

理氣二元論

理氣二元論

理氣二元論

理氣二元論

理氣二元論

理氣二元論

理氣二元論

理氣二元論

理氣二元論

理氣二元論

理氣二元論

理氣二元論

理氣二元論

理氣二元論

理氣二元論

理氣二元論

理氣二元論

屬。九年前，我曾寫過一篇明清時代的唯名論思潮，認為理氣二元論和反理氣二元論的對立，正類乎歐洲中末的經院哲學中實存論和唯名論的對立。看上述所引幾段話，就可以知道濬山的唯名論色彩已經是非常明顯了。

## 第六章 佛門的幾個龍象

晚明思想界，活躍，不僅表現在儒家方面，同樣的亦表現在佛家方面。當時狂禪潮流，掩襲一世，在儒家方面引起東林各派與王學修正運動，在佛家方面也引起紫柏憨山等佛教復興運動。黃梨洲說：

有明自楚石以後，佛法中衰，得紫柏憨山再振。

後清錄

萬曆以前，宗風衰息。一門，鴻仰，法服皆絕；曹洞之存，密庵傳帕；臨濟亦若存若沒，什百爲偶，甲乙相侵，類多墮窳之徒。紫柏憨山別樹法幢，過而唾之。

三才圖會

朱子云，一佛學至禪學大壞。蓋至於今，禪學至棒喝而又大壞，棒喝因付斷源流而又大壞。就禪教中分之爲兩：曰如禪，曰祖師禪。如來禪者，先儒所謂語上而遺下，彌近理而大亂真者是也。祖師禪者，縱橫捭闔，純以機巧小慧，牢籠因沒其間，不啻遠理而失其真矣。今之爲禪者，中分天下之人，非祖師禪勿貴。還相賤付，幾至不逞之徒，藉之以機械變詐，皇皇求利，其害豈止於洪水猛獸哉！故吾見今之學禪而有得者，求一樸實自好之士而無有。假使達磨復來，必當折棒噉口，塗抹源流，而後佛道可興。

明儒學

梨洲閱佛甚嚴，其措辭或有過火地方，但當時佛學界之衰頹與混亂，由此亦可明其大概。這種情形，即就佛教立場上說，自然也需整頓振作一番，當時復興佛教之大人物，梨洲僅舉出紫柏和憨山。自然，這兩位龍象蓋烈烈，特別有聲光。但比他們年輩還要稍長一點的雲棲大師，其地位之重要也決不下於他們。當時臨益大師供奉西方及中土諸神共十八人，就是特提雲棲紫柏憨山繼承諸祖之後的。而滿益本人之偉大，又恰好可以繼承着三大師。此外尚有湛然，密雲，法蘊等，亦皆各振宗風，稱盛一時。茲就手邊所有材料，擇要論述如下：

(1) 雲棲大師

名華宏，號蓮池，俗姓沈，上和人。

生於嘉興南湖，幼失怙恃，爲孤兒。母沈氏，每教其孝，事母至孝。年十歲，母死，哀哭數日，水不食，體膚盡青。

(一六五)，年十七，爲諸生，以學行重於鄉。嘉慶初，有書生某，年十七，爲諸生，以學行重於鄉。嘉慶初，有書生某，年十七，爲諸生，以學行重於鄉。





各做工夫，別處延請師兄，明知專修門路原本清淨無染。

但執觀心，不信有極淨土；但執往生，不信有淨土無生，則未達即心即土，不知生即無生，偏空之見，非圓頓之釋義。反不以理性歸來太難，而念佛已成三昧者，問其下手，竟未覓極淨心，執無生而無生，此正與金華人上品上生者隔科，又誰解之有？

竹樹二

通常一般人認得參禪微妙，而念佛很呆笨，當時却不是這樣看法。他不僅認為殊途同歸，並且更進一步，認為念佛即是參禪。有人問他，一參與念佛可相應否？他回答道：

若然，是兩門，用什麼相應？

完全看成一件事，但本迷離迷也用不着。本來參禪所用的斷心，並沒有什麼一定。假使在念佛時，切實參究，「一念念佛是誰」，這不也是參禪嗎？所以對他說：

入道一門，直捷簡要，無別念佛。念佛一門，上度最勝利根，下至極愚鈍鈍，更是徹上徹下之道，勿以難見疑惑。古來尊宿教人若話頭起疑情以細大悟，或看無字，或看萬等，不一而足。今就比例，假如真論二，一歸何處，與念佛是這樣相似。看於是離處斷斷，一歸何處，不若問人自然無矣。古人謂念佛人欲參禪，不須別尋話頭，正此意也。念佛最難，固光自看這「念佛是誰」是難。如此用心，何須勿助？允之當自看者，如或不提，直念亦可。使其念不離佛，佛不離念，念極心空，感應道交，現前見佛，理必然矣。

此語是上根人說

不過這裏而還有些細微問題。他的弟子問谷曾提出種種疑難，費盡一「手」以解答。試看其遺稿卷三「答問答廣印無幾段話，自然就明白了。就這區區念佛的一種本工夫，雲棲既把它和教外別傳的禪宗相融合，更把它和無上一乘圓教的華嚴相貫心。他不以最近的事說，其解釋教理實以華嚴為根據。但他所極力倡導的終歸淨土。這就卷一「答蘇州曹君川邑令二書，洋洋兩三千言，討論華嚴與淨土，極其重要。其大旨謂：

不自覺於淨土，而竟則崇尚於教，不對於淨土。夫華嚴具足法界，求生淨土，華嚴無量門中之一門耳。就

時之後，蓋由此一門而入華嚴，非舉此一門而廢華嚴也。又來記謂不肯以圓陀與華嚴並稱，因此遂有著論  
起淨土於華嚴之上者。此論難作乎？華嚴如天子，誰有割諸侯王大臣百官於天子之上者乎？然不肯亦未嘗  
並稱也。疏鈔中特附華嚴四攝，圓陀經得四少分，是華嚴之眷屬流類，非並也。……又來記附宜隨標演  
教，爲宣淨土人說淨土，爲宣華嚴人說華嚴，此意甚妙。然中有二義：一者，千機並育，乃如來出世事，  
非不肯所能。故曹溪專直指之禪，豈其不極教？這公祖東林之祖，亦非止談淨土。至於聖門，法眼，曹  
溪，禪，淨，雖五宗同出一源，亦亦授受有別。門庭設施，理自應異，豈足怪者。況不肯凡品乎？  
若其妄效古人，昨日定今日不定，而漫無師承，變亂不一，名曰利人，實誤人矣。何以故？我爲法王，於  
法自在；平民自說國王，不可不慎也。二者，觀華嚴則該淨土，說淨土亦通華嚴。是以說華嚴者自說淨  
土，說淨土者自說淨土，因並行而不相悖。今人但知華嚴廣於淨土，而不知淨土即是華嚴也。

因爲他極力提倡念佛，特別闡揚阿彌陀經，就被人誤解爲以淨土壓倒華嚴，所以他不得不加以辯白。他本來  
釋，而又博通各種經論，華嚴更爲他所特別尊奉，但是他惟恐怕講得過高，流於獨我狂瀆，所以自居鈍根，一  
味教人從最平實處做工夫，所謂極高明而道中庸也。他前見解極極極，而又極有極極。有些看似拘泥執著的地  
方，實際上乃正是他通達靈活的地方。旁人以活的講死了，他却把死的都講活了。因爲他深造自得，所以能取  
之左右逢其源。他是真知灼見，所以講的話句句有落處，說到實處，決不伴旁人專說大話，盡是些影射之談  
也。他儘管堅持念佛一著，把它 講到天上，但那是由佛執的，由佛而一，從微妙玄通中而得真髓的把柄，  
決不是淺見寡聞者所能假借。試看他說：

看經須是風編廣博，方得融貫，不致偏執。蓋經有此處建立彼處攝攝，處處皆建彼處攝攝，隨時逐機，無  
定法故。假使只着楞嚴，見勢不入圓通，而不廣覽經書，專主講經，教人念佛法門不足獨矣。只若送他  
聖帝語，見功德不在作福，而不廣覽六度萬行諸經，便謂有爲福德皆可成矣。反而觀之，執淨土非諸宗，  
執有爲非無爲，亦復如是。唯知讀經書不廣者，但見治家印挂附而斥本迹，治虛用者着而斥本迹，不知本



捧弄玄虛的。他說：

予未出家時，乍聞宗門語，便以情識模擬，與一座主書，左縱右橫，座主憐焉。出家數年後，重會座主於一宿庵，勞問間，見予專志淨土，語不及宗，要然曰：「予向日見地解禪，今反率近何也？」予笑曰：「諺有之，初生牛犢不畏虎，識法者懼，君知之乎？」座主不答。竹園題云

古人大悟之後，橫說豎說，正說反說，顯說密說，一一契機心印，皆真語實語，非莊生寓言比也。今人必未妙悟，而資性聰利，辭辯捷給者，窺着諸語錄中間答機緣，便能模仿。只貴翻倒調弄，可喜可愕，以眩俗目。如當午三更，敲半日出，山頭起浪，海底生塵，翻覆無義味話，信口亂說，語無稽者莫能敵勘，周聲讚揚。彼人久假不歸，寧謂真得。甚至一棒打殺與獅子喫，這真有祖師意。喚來與我洗脚，此等處亦得無忌憚，往往效顰。吁！妄談般若，罪在不原。可畏哉！門語不可亂擬

宗門答話有所謂無義味語者，不可以道理會，不可以思惟通放也。後人想思惟心破曉道理，則愈說而愈遠。豈惟謬說，直饒說得盡是，亦只是欺誑學人語而已。倒格老人曰：「汝但解語意解一切妄想都盡，自然於這裏會去。」此先德已驗之方，斷非虛語，吾輩所當深信而力行者也。同上

先德開示學人，謂我今亦不論你禪定智慧，神通辯才，只要你下一轉語語當。學人問此，便委要學轉語。錯了也！既一轉語如是尊貴，如是奇特，則知定不是帶帶小皮見解法苑所可襲取。吾徒莫實大徹大悟中自然流出者也。如其向經教中，向古人問答機緣中，以聰明小智，雄辯穿鑿，取辨於口，非學問初尖銳，其實階靴抓搔，直饒一利那下恆河沙數轉語，與自己有何交涉。今真管轉語語當不語當，且拋向不可說不可說世界之外；只牢守本參，密密用心，時時不捨，但得悟徹時，豈勝無語。吾徒莫實，不敢不勉。

同上片  
一轉語

這樣講參禪，全是實在工夫，絕非口頭三昧之比。他又教人切實研究經典，並且必須讀論疏。他說：

有自負參禪者，輒云達磨不立文字，見性則休。有自負念佛者，輒云至是無下有人，何待修持。此二輩人，

有其得而作是語者，且不必論，亦有實無得所而漫言之者，大都不通教義，而輕信其矯者。予一生崇向念佛，然動輒舉動人看教。何以故？念佛之說，何自來乎？非金口所宣，明教簡冊，今日衆生何由而知十萬億利之外有阿彌陀也。其來雖有，藉口教外別傳。不知隨教而參，是邪因也；離教而悟，是邪解也；既汝參而得悟，必須以教印證，不然以台港邪也。是故學儒者，必以六經國子爲權衡；學佛者，必以三藏十二部爲模楷。（四）

如來說經，而菩薩道論，後賢製疏，皆所以通經義而顯示衆生，使得悟入，厥功大矣。或乃謂佛所說經，本自明顯，不煩註釋；以諸註釋，反成眩滯；於是一概擯置，無論優劣，無論凡聖，盡以爲不足觀。此其說似是而非。何者？不信傳而信經，是亦知本。但草忽幽莽，以深經作淺解，則其失非細。是蓋有心病二焉：一者怕病，二者狂病，都則偏於博覽，疲於精思，惟圖省便，不勞心力故。狂則上觀古德，下觀今人，惟恣臆臆，自用自尊故。新學無智，歷然樂從。予實憫之，爲此苦口。（二）

還論論簡直和清信尊東漢唐注疏經學即選舉之說如出一口，最可表現時代精神。更可玩味的是他也不滿意卓吾，如云：

卓吾超逸之才，豪雄之氣，吾重之。然可重在此，可惜亦在此。夫人具血是才氣，而不以靈言爲量，常道爲憑，錯之以厚德，持之以小心，則必好爲驚世矯俗之論以自愉快。……乃至以秦始皇之暴虐爲第一君，以馮道之失節爲大豪傑，以荆軻軻政之殺身爲最得死所，而古稱賢人君子者，往往反摘其瑕類。甚而排場戲劇之說，亦復以琵琶荆欒守義持節爲魁首，而西廂拜月爲順天性之常。噫！大學言：好人所惡，惡人所好，災必速夫身，卓吾之謂也。惜哉！（三）

卓吾負子路之勇，又不持齋素而事宰殺，不處山林而遊朝市，不潛心內典而著述外書，卽正首丘，吾必以爲倖而免也。（上）

由此可知其持態度之嚴正。在這稿卷三中還有一篇答周海門少參，反覆辯駁海門「無善無惡」之說，而斷然主

張一止處斤斤一。其結尾道：

近世標榜嚴關者多其人，實說實悟者希得一二。實則古人垂一斷語，後上徹下。只如一語星不作，兼書奉行一，處之。則他處避惡名行善，三家村裏守分良民亦如是；極言之，則縱惡得盡，萬善周備，天中天，聖中聖，如來世尊亦如是。若定執止惡行善爲示鈍根，拈吹布毛爲示利根，則悟矣。

這不是分明和東林禪子的意見相通了嗎？他論持戒道：

因戒生定，因定發慧。……戒之時義大矣哉！戒有多種：侵襲竊盜戒，淫慾十戒，比丘二百五十戒，菩薩十重四十八輕戒，乃至三千戒俱入萬細行。而約其大綱，則五戒爲根本。儒家亦時言戒，戒雖未備，而取與佛制合。……但儒之戒疏，佛之戒密。……

（此處應有刪改）

雲棲是注重戒律的。他特別開指授經筆錄戒律的書。在他的寺中，有其住親親，知居飲食，編編雜地方，都嚴立科條，切實執行。他個人生活，嚴耐清苦，力避紛華，用儒家的話說，真可謂之親朋行修。他對於僧侶學習「外學」與「內學」，表示反對。他嚴守佛家立場，對於良知一類似禪非禪，語頭，都排斥遠隔，務使能自備，能自修，不相混淆。力則極力，圓則極圓，而且即方爲圓，即圓爲方。前嚴平實，而又博大精微，這可以算是雲棲所特有風格。

（2）紫柏大師 名真可，字道忞，晚號紫柏，俗姓錢，吳江人。生於嘉靖二十二年（一五四三），卒於萬曆三十一年（一六〇三），壽六十一歲。自幼短髮離羣，年十七，即仗劍出游。至蘇州，阻雨。虎邱僧明覺偶與相值，異其貌，因留宿寺中。問僧夜讀八十八佛名，大悅。明晨，遂請僧剃髮爲弟子。時明覺欲化此斤，造大鐘。紫柏即毅然自任，徑往平湖巨門外跌坐，卒化鐵如所需而歸。閉戶讀書，年卒不越閭。在武康景德寺掩關者三年。後行脚諸方，歷參知驗。一日，問僧前聖補見道場，至一院，欲妄想重增病。遂問其如本是一，即語僧曰：「錯也。當云，方絲病，不是邪一。僧云：『你錯但不錯一』紫柏大疑，每思處，書二語於壁間，言謂俱圓。一日，忽次忽悟，頭而立消。自是歷歷諸方。嘗曰：『使我在臨新華山廬下，一掌便醒，生

用如何如何。無念大願，卷帙重多，教遺方，勝有終不聞法名字者。欲到方解，便易推通。遂倡禪學化，初刻於...，後移於徑山。數年，始設事，即當所傳經由，痛也。平生與慈山大師最相契，會相約修明朝傳燈錄，及與復曾溪法...及慈山以事，適成雷陽，電報痛為痛心，吞念不已。又疾疫祝壽民，每嘆曰：「老慈不歸，我出世一大負，難救不止，我救世一大負；倘假終續，我慈命一大負。若釋此三負，當不復走王肯綮矣。」萬曆三十一年，在京師，忽妖書事起，震動中外。時相沈一貫欲借以陷沈...及郭正域，多所株連。紫柏亦被連，死獄中。自始出家，四十餘年，臨不至感。必慈而冷，不以道法御人情。衆人和善，慈極，一見即欲生擒。凡入室不契者，必慈慈而恨愈深。一棒之下，直徹剝斷命根。故人多畏之。其見地直捷，慈由以爲一足可達道，上接大慈之風。其塔銘有云：「一是生吾師，如石迸發，出則凌霄，孰知其本。爲法力戰，通身汗血。大似李陵，空拳不怯。身雖陷局，其心不亡。千機之下，畢竟歸王。」可想見其孤軍拔起爲法奮鬥之精神矣。慈山又爲作像贊曰：

法界網裂，其維不張。造生大師，力振其綱。羅網子塵，新樹檀樹。齊迅伸，爪牙已露。羣衆驚散，甘爲齋。飲之者醉，耳之者狂。寂滅性空，孤獨靈苦。齊常捲電，觸者被魄。以大慈心，驚衆憐憫。眼裏有筋，胸中無物。臨濟不死，黃檗猶生。誰知大師，不受其名。大方闊步，不存執則。翻身擲過須彌峯，一竿機碎無生國。

讀此文，覺虎虎有生氣。大概說來，紫柏可算是晚明佛學界一個怪傑，比之雲棲，另是一格。他不僅雲棲那樣淳樸，高蹈遠引，絕跡朝市紛華是非之場，而是棲棲皇皇，闊步長驅，到處大活動的。他所以遭禍，也正由於此。然而他不顧那些。當他被逮後，語人道：

達初既被逮矣。有世智辨聰輩憤然謂余曰：「和尚厭離塵界，宣徹然無累。何故遭白簡，猶戀塵京師，費今日之苦耶？」曰：「杭越以何物爲塵界，何物爲苦乎？深山大澤，虎豹龍蛇居焉。蛇虎。皆不害人也。然探淵者則得珠，鑿山者則得玉，是見珠玉之爲利，未嘗知有龍蛇虎豹也。吾語大乘沙門，以利濟爲事。」

方口難以救援，安知處勢之可出。無上大寶，失之於窮子。方夫浩劫以追求，烏知分段之可惜。特思衣珠之喻，喻耳，不患衣之類易也。朽乘此解脫其軀殼，豈復解脫其臭弊衣乎？內衣之珠，不假外得，夫何苦哉？恒越言苦，異乎朽之爲苦矣。」

破迷者

一心一意，全副精神，都在利濟救拔追求大寶上，不見有處勢，不見有危難，不見有生死。旁人看着他還禍受苦，他並不自知其爲苦與禍也。這真是大菩薩心行，真是法門中的忠臣義士烈丈夫。我們看紫柏集，隨處都見得他滿腔熱誠，淋漓痛切，恨不得一下子教人都成佛。有些人當不起他這種熱切期待，反覺得他難與相處，其實他完全是一片救世度人熱心腸。他的風格迥和雲棲不同，但其實修實悟真，同爲性命的精神，完全一樣。他指出學佛的七大錯，其前四項爲：

一者，以爲禪家古德機緣可以悟道，悟道斷不在教乘上。我且問你：安禪師讀楞嚴破句悟道，永嘉看維摩經悟道，普庵禪師，芙蓉武，皆讀華嚴悟道。你謂惟禪家機緣可悟道，我乘不可悟道，豈非大錯？二者，以爲知見理路，障自悟門。道不須從眼耳入，須一切屏絕，直待冷灰豆爆，發明大事，始爲千了百當，一得永得。我且問你：當世黑白中誰是有知見理路者？你若果檢點一個半個出，我也不管他悟道不悟道，敢不惜之。只恐亦不多得。一日，王介甫問慈山元禪師曰：教外別傳，可得聞乎？元曰：公有眼，且以教海爲根，更一兩生來乃可耳。今人去介甫遠甚，尙解脫先學走，豈非大錯？三者，以爲念佛求生淨土，易而不難，比之參禪看教，惟此着子最爲穩當。我且問你：淨土染心人生耶？淨心人生耶？半淨半染人生耶？全淨心人生耶？若染心人可生淨土，則名實相乖，因果離背；若半染半淨生淨土者，吾聞古德有言，若人臨終之際，有芥子許情識念娑婆世，斷不生淨土；若全淨心生者，心既全淨，何往而非淨土，奚用淨土爲？如是以爲念佛一着子能勝參禪看教，豈非大錯？四者，有誦誦公鑑，聞其錫啼，閉其雙眸，學仿效作種種聲，以爲勸念即乖本體，思教便落鬼家活計，况復有言乎？我且問你：此等見識，爲是解？爲是行？解則何乖動念？何病思識？古人有五斗米飯熟後方能解。轉語，亦不乖本體，諸大長老皆許



其悟徹。又曰：思之思之，鬼神將通之。非鬼神通之，心通而明也。思是何物？讀書思修三慧，化一

切，你偏以爲病，豈非大錯。這書所說，第一是專講禪家機緣，不取經，第二項是專期頓悟，絕見聞，第三項是不妄思是動念，這都是舉病者之毛病。第三項是專持念一者，以爲最穩便，勝過參禪。這是最容易著的毛病。關於念一，紫柏所謂「知妄念起，即與之俱起，即與之俱滅，即與之俱忘，即與之俱空，即與之俱寂，即與之俱絕，即與之俱忘，即與之俱空，即與之俱寂，即與之俱絕」，念佛若作一物，便實有出入，但實際上思言各有節。蓋養生怕人流於狂禪，故擬念佛一路，紫柏却又怕人把之，必須切實做工夫。在這一點上，紫柏和雲棲完全一致。他認定思修都不可少。如云：

紫思養生之機，苟不以思爲三慧而修之，則其佛知覺終不能開矣。取諸德山臨濟之徒，未聞其以思修三慧使人開佛知覺也。若其所用惟無思，或如南宗，使當機者於一念不生未入陰界之地，神而明之而已。若必以三慧爲發之，而當機者後知覺者，恐三慧於未入陰界之初無地可著耳。此乃知其終而不知其始者也。普汾陽臨濟師，有問爲甚事者，何以見鳥窠吹衣毛而即大悟耶？昭以偶應之曰：「侍者初心發勝緣，慈師訪友爲尋釋。鳥窠知是根機，改手當下得心安。」如以汾陽此偶應之，則此侍者於多劫之中，不以百千諸佛所結思修三慧重發之久，未必一以布毛而狂心頓歇也。且久則熟，熟則化。於將化之時，乘其化而發之，譬如密修相位，豈巧力之所當預哉？夫巧力不能預之地，不惟思修無所着處，即雲門乾屎橛，與圓通死貓頭，亦無着處也。予故曰：知其終而未知其始者也。如知之，則不疑臨濟德山之棒，則劉夫思修三慧有所相照者也。

一頓悟時，人做大悟，豈不直捷痛快。然紫柏有這樣便宜事。有許多看似一頓一的實際上也都由「漸」而來。重發之久，既熟而化，乘其將化，一點便成。於是死貓頭，乾屎橛，都具妙用。人但見其末後的效驗，而不知其當初下過多大也。把臨濟德山之棒喝，與圓通死貓頭思修三慧等量齊觀，直是極通達的見解。他認爲悟道有種種因緣，如云：

以相好爲緣因者，如親德人之容而部客自消之類是也。以香煙爲緣因者，如一言之下心地開通之類是也。又以聖教爲緣因，大善知識爲緣因，善友法侶爲緣因，以逆境爲緣因，以順境爲緣因，或以精進勇猛，剝皮爲紙，析骨爲筆，刺血爲墨，寫大乘聖典爲緣因。故曰：佛種從緣起。金剛經云：四示法，隨處土，利生，利金，利經。入道有多門，如何能拘定一格，他論行腳道：

古之成大器於當世者，無一人不從行腳中來也。若不徧游知識之門，歷煉鉅鈍之下，而欲成器者，未之有也。雖然，未必常行而不住，亦未必常住而不行。但當行則行，當住則住。其當行者，或飽食閒居，恣情肆欲，不行而住其可乎？其當住者，或逢辣手師承，真正道友，不住而行其可乎？……如或疑欲行脚，求心不息，緣念紛然，今日某州，明日某縣，奔南走北，目盼心馳，至於白首，終無所成。……

全集卷四示  
慈航蓮傳者

他強調行脚的重要，可見其多方磨練不落偏枯處。但同時又認定行脚住山各有其用，他把這事完全看活了。雲棲竹窗隨筆中有講「行脚住山」的好幾條，與此所論正同。他們都能觀其會通，而不拘於方隅。顧大韶跋紫伯集道：

最可敬者，不以釋迦壓孔老，不以內典廢子史，於佛法中不以宗礙教，不以性廢相，不以贊首廢天台、五、其見地融朗，圓攝萬法。故橫口所說，無罣礙，無偏黨，與假堪倚壁隨人妍蚩者大不侔矣。這話很確實。試看紫柏說：

性宗通而相宗不通，則性宗所見猶未圓滿；通相宗而不通性宗，則相宗所見亦未精察。性相俱通，而未始離相之禪，則如棄公背龍，頭角望之非不宛然也，欲其濟亢旱興雷雨斷不能焉。楞嚴經一旨  
五藏略解

這是他融通性與相，又融通性相和禪、明證。在這裏雖然好像他特別尊重禪宗，但是如果你再看他許多筆電文字般若，於重聞思修的地方，又將使你茫然自失。事實上他對於宗和教並沒什麼偏重的。他融通三教的話也很多，但仍是穩守佛家的立場，和雲棲並沒很大差異。最有趣的是：

凡學佛，性宗近而相宗不通，常迷於相似般若路頭。……於相似般若路頭不辨清楚，不免牽諸外典，附會佛書。且性宗一味虛豁，激，虛勢中人招搖滅淵，信抱便覺輕放。即如讀莊子一般，令人心曠神怡，濁世之衰。於此虛豁快活處受用了。若以爲終則，永不求進，凡見善知識處，打處便以爲生事，此病不消，到底成天然外道去也。……幾且以中自昔以來，每有稱謂佛經皆是摘釋莊老六經，自成一派。如此等人，若便其於相宗中討箇分曉，何至失言如此，取後人之笑。（二）  
（三） 這種見解，真是深刻精到，卓絕千古，一掃中國學者向來虛情自大籠統汗漫之習。雲棲竹窗隨筆中有一華嚴不如良卦一一條：

宋儒有言，讀一部華嚴經，不如看一良卦。此說高明者自知其謬，庸劣者遂信不疑，開邪見門，塞圓乘路，言不可不慎也。假令說讀一部易經不如看一良卦，然且不可，況佛法耶？況佛法之華嚴耶？此與紫柏所講同一快論。真知灼見者，固不作模糊影響之談也。紫柏和雪樓，表面上，一禪一淨，一雄猛，一穩健；然而講到實地，則英雄所見往往略同。紫柏亦極重戒律。他的涉足朝市，他的遭遇橫禍，雖有似乎李卓吾，但實際上不能相並論。試看他批評卓吾自殺事及其與耿天臺學術異同處，就知道紫柏見地之精卓，立身之嚴肅，決非卓吾一輩人所能及了。

（3）慈山大師 名德清，俗姓蘇，金瓶人。生於嘉靖二十五年（一五四六），卒於天啓三年（一六二三），壽七十八歲。年十二，辭親入報恩寺。十九，禮棲霞雲谷大師，進髮受戒。二十六，北游。至京師，參徧融笑巖二老。居五臺八年，得自在三昧。三十八，還歸東海之牢山。建海印寺，施教者十三年。五十，因黃冠惡奏，遠赴韶關，終隔成嶺南。因入曹溪，大振六祖法脈，號稱中興，得信其與紫柏共同之宿願焉。七十一，至廬山五乳峯，居數年，仍返曹溪以終。統教遺序其夢游集云：

大師與紫柏尊者，皆以英雄不世出之資，當獅鼓龍驤之位，捨身爲法，一車兩輪。紫柏之文，雄健而斬截；大師之文，紆徐而悲婉；其爲吾國之炬火則一也。昔人慨中興之席，不知道隱何方；又言楚石季德而

後，拈花一枝燒燬。由今觀之，不歸於紫柏慈山而誰歸乎？後五百年，魔外蜂起，萬生二匠，爲知來使，似大法印，燃大法燈，殆亦儒家所謂名世間出者。神板割賊之徒，往往篡統系，附師承，竊竊然爲蜂蠅之故樹。夫師之集行，如日輪當陽，魑魅魍魎，而魔窟者猶懼而未寤也。

慈山與紫柏爲生死思難中的出世知己，都是「名世間出」中興禪門的大豪傑，其風格抱負極相類似。試看慈山自述云：

余少讀史，竊慕程嬰公孫杵臼之爲人。念曰：「持此心爲人臣子者，可謂不忝所生矣」。及長出家，乃曰「吾佛爲三界法王，四生慈父，苟能持二子之必爲弟子者，可謂不負己靈矣」。及讀傳燈諸祖機緣，見神光之問臂，船子之覆舟，百丈之於馬祖，揚岐之於慈明，嘆曰：「苟能忘身爲法，若諸老之爲心者，何患祖道之不昌，法門之不振乎？」嗟夫！丈夫處世，既不能盡命竭力，以事人主，榮名顯親；即當爲法王忠臣，慈父孝子，易地皆然，又何屑屑以事經綏乎？夢游集卷二任小師大寂歸家山待養

他以佛國的忠臣孝子自許，後來錢牧齋也正是拿程嬰杵臼田光貫高一流人來比喻他。在這一點上，他和紫柏實是同樣精神。講到參禪，他說：

古德教人參禪做工夫，先要內脫身心，外遺世界，一切放下，絲毫存不得。單提一則公案話頭；如「趙州狗子還有他性也無」，州云「無」或「萬法歸一，一歸何處」；或拈實「念佛的是誰」；隨舉一則，橫在胸中。如金剛王寶劍，將一切惡慮妄想，一齊斬斷，如斬亂絲。內不容出，外不容入。把斷要津，築寨咽喉，不容吐氣。如此着力，一眼觀着，這提話頭的畢竟是個什麼？如此下疑，疑來疑去，疑到必如牆壁一段，再不容起第二念。纔有忘想潛流，一觀覷見，便又極力提起話頭，再下疑情。又毒又疑，將此疑團扼塞之。心念不起，妄想不行時，正是得力處。如此靠定，一切行住坐臥，動靜閒忙中，咬定牙關，決不放舍。乃至睡中，亦不放舍。惟有一念話頭，是當人命根，如有無死人相似。如此下毒手撕揆，方是個全禪用工之人。用力極處，不計日月，忽然冷灰豆爆，正是大歡喜的時節。若悠悠任意，一暴十寒，恐終無

得力時也。空六承前  
致思山主

這樣工夫，何等緊切有力。然則慈山和紫柏一樣，也是一不以宗門爲一。如云：

佛祖一心，禪教一致。宗門教外別傳，非關心外別有一法可傳，只是要人透無語文字，單悟言外之旨耳。今參禪人動即呵教，不知教在一心，乃禪之本也。但係說一心，向迷悟兩路說透。宗門直指一心，不屬迷悟，要人悟透。其實究竟無二。空六承前  
致思山主

從上諸祖教人參禪，雖有超越禪祖之談，其實要人或能作祖耳。未有欲求作佛祖而不遵佛祖之言教者。按教而修行，是拈規矩而求方圓也。空六承前  
致思山主

這和佛的禪教一致論。慈山又極力強調一致。他雖有大學決疑，說老莊影響論。道德經解義題，及三教圖贊等文。他判定：「孔子爲人乘之聖，老子爲天乘之聖，佛爲能聖能凡能人能天之聖一。又謂：「不知春秋不能涉世，不知老莊不能忘世，不參禪不能出世一。他既認爲佛一宗客以實法與人一，又認爲佛一不滅一法而只破其執一。根據這和觀點，即令是外道，只要不執，都有可取；即令是佛法，一有所執，便須排除。最耐尋味的是他論用老莊語講佛法的一段話。他說：

問答私語：中國去聖久，即上下千古，負超世之見者，去老，惟莊一人而已。教道之書，廣大自在，除佛經，即諸子百氏，究天人之學者，惟莊一書而已。嘉令中國無此人，萬世之下，不知有真人，中國無此書，萬世之下，不知有妙論。蓋吾佛法廣大微妙，詳者險辭以濟之，理必沈隱，如楞伽是已。是以什之所譯經最者，以有四有爲之觸佐故耳。觀師有言：「取其文不取其意」，斯言有由矣。設或北方有過老莊之言者，身必舍此而不顧矣。由是觀之。經之經論用其文者，蓋宗法事，所謂善說法者，世語語言發生衆智若顯正法，乃深法實相者之所爲也。生華少而宗義遠之者，孔子作春秋，假天王之令而行賞罰，二卿其操法正之權而行褒貶。續漢則祖述法範，無可無不可者，故取而不取，是各有所主也。故余以法華見觀音三十二處，則曰應以華嚴門身得度，即現其身而爲說法。至於妙莊嚴三子，則曰汝父信受外道，深

看婆羅門法，且三子亦無生此邪見之宗。蓋此方老莊，即西法羅門道也。然此樹爲現世說法，旋即示爲外道邪見。何也？蓋在若果不着耳。由說首因道無礙，則不妨現世說法；由妙莊深生執著，故爲外道邪見。是以聖人教人，但破其執，不滅其法。是凡執著番顏色相者，非正見也。（明老莊影響）

這段理極爲精闢。原來鳩摩羅什門下，生，融，肇，寂，皆能用老莊語言表達佛理，什公所譯諸經，得他們潤色，故文特華妙。後來清涼作華嚴疏，極推尊嚴公，而多引老莊文句，謂「取其文不取其意」。這都是融會老莊與佛法的。但是另一方面，如圭峯，宗鏡，却毫不客氣，明斥老莊爲外道。慈山對此問題，看得極爲圓通。他一方面明說老莊爲婆羅門一類的外道，但同時却又說即婆羅門亦未嘗不可取，只看你執着不執着耳。欲講佛法於中國，必不能不假手於老莊，因此上講道之書，只有老莊爲最高，過乎此，則與其文化傳統脫了節，非此土人所直接受消化也。方便隨緣，這才見得佛法之廣大圓融。現在許多人提倡學術中國化，對於慈山這種言論是應該深切注意的。一班儒者常以枯槁寂滅攻擊佛家，他加以將解道：

世之士紳有志向上留心學佛者，往往深思高慕，遠棄世故，效枯木頭陀，以爲妙行。殊不知佛已滿呵此輩，即之焦芽敗種，言其不能涉俗利生。此正先儒所指虛無寂滅者，吾佛早已不容矣。佛教所貴在乎自利利他，乃名菩薩。梵語菩薩，此云大心衆生。以其能入衆生界，能斷煩惱，故得此名。菩薩捨世間無可修之行，捨衆生無斷煩惱之具。……且佛制五戒，即儒之五常。不殺，仁也；不盜，義也；不邪淫，禮也；不飲酒，智也；不妄語，信也。但從佛口所說，言別而義同。今人每發心願，持戒戒，乃自脫略其五常，是知二五而不知十也。（卷五）

這是一種儒佛一致論。自然，從慈山看來，佛法廣大深微，儒學也應該爲他所包容的。最值得注意的倒是下面一段話：

原夫即一心而現十界之像，是則四聖六凡皆一心之影響也。豈獨人天爲然哉？究論進修階段，實自人乘而立。是知人爲凡聖之本也。故裴休有言曰：「鬼神沈幽愁之苦，鳥獸懷搖宕之悲，修羅方臘，諸天毗

樂。可以慰心，離苦提，使人道爲樂耳。由是觀之，爲人道終以立佛法，非佛法無以盡一心。是則佛法以人道爲基礎，人道以佛法爲究竟。故曰：「菩提以終，終於衆生。若無衆生，則無菩提」，此之謂也。所言人道者，乃君臣父子夫婦之間，民生日用之常也。假而君君臣臣，父父子子，不證不知，無貪無嗔，如幻化人，是爲諸上善人聚會一處，即此世界爲輪轉之國矣。又何庸夫聖人哉？奈何人者，因愛欲而生，愛欲而死。其生死愛欲者，財色名食睡耳。由此五者，起貪愛之心，構攻鬥之禍，以致君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖先王之貨罰，不足以禁其心，適一已無厭之欲，以結六家無量之苦。是以吾佛愍之曰：諸苦所因，貪欲爲本，若欲貪欲，無所依止。故現身三界，同民同患，乃說離欲出苦之要道耳。且不居天上而乃生於人間者，正示十界因果之相皆從人道建立也。嗟乎！吾人爲佛弟子，不遵吾佛之心；處人間世，不知人倫之事。與之論佛法，則龍興如，而預備佛法；與之論世法，則悶事面墮，如猿猴。與之論教義，則曰：枝葉耳，不足尚也；與之言六度，則曰：菩薩之行，非善所敢爲也；與之言四諦，則曰：彼小乘耳，不足爲也；與之言四攝八定，則曰：彼外道所習耳，何足尚也；與之言人道，則茫不知若臣父子之分，仁義禮智之行也。（此處原文有刪改）

他竟然大放厥辭，請起人道來，竟然以人爲中心了。這樣一來，幾乎要從佛轉向於儒了。且不管慈山本意如何，我們對於儒佛間顛倒由此可以得到某些暗示。慈山又極力提倡念佛。他說：

近世士大夫，多尚口耳，素談空理，祇作參禪爲向上事，清淨土而不修，以致吾徒好名之輩，多習古德現成語句，以資口舌便利。以此相尚，遂到法門日衰。不但實行全無，且謗大乘經典爲文字，不許親近，世無明眼知識，卒莫能回其狂瀾，大可慨也。大都不深於教乘，不知吾佛度生方便多門，離無二之旨耳。世人但知祖師門下，以悟爲上。悟心本意，要出生死。念佛豈不是出生死法耶？（此處原文有刪改）

佛法修持出生死法，方便多門，惟有念佛求生淨土最爲捷要。如華嚴法華圓妙法門，普賢妙行，究竟指歸淨土。如馬鳴龍樹。及此方永明中峯諸大祖師，皆極力主張淨土一門。此之法門，乃佛無間自說，三根普

教，四衆齊收，非是權爲下機籠造。

（此爲法門）

自教流此土，古今依奉修行者，有禪與教兩門，人人共由。禪者傳授諸祖，其實了悟自心，其下手工夫，則單提話頭參求，直至明見自心而後已。此獨彼上根人，一超直入，又須善知識時時調護提撕，方得正路，在昔王臣，亦有能者，蓋不多見。是乃出家人專爲行耳。今大王尊居深密，不易接見善知識，故不敢以此勸進。其有依教修行，昔有天台智者大小止觀，乃成佛要門。其大止觀文繁，難於理會。其小止觀體簡易，其官要說解明白而下手安心，亦不易入。既能知能行，亦難得親切。日用現前境界隨處多用不上，況末後大事乎？此法亦非人王所易行者，亦不敢進。今獨有佛說西方淨土一門，專以念佛一法爲要。以觀想正境爲正行，以誦大乘經爲引接，以發願爲趣向，以布施爲福田莊嚴。此實古今共由，不論貴賤智愚，俱能真實下工夫。故萬人修行，萬人效驗，願大王留意焉。

（卷十）  
德王問

書中這一類話甚多，不必贅述。在這一點上，慧山和靈樞完全是一樣的。大德慧山這個人，其慷慨磊落處類紫柏，其健實明練處又類雲棲。三位大師，一時鼎足而立。其微言至論，宏通博辨，多非當時儒者所能及。而其間浮說，挽狂瀾，真切爲實，輒辟近世，實與王學正派表現同樣的時代精神。

（一）彌益大師及漢然密誓法親等 彌蓋名智旭，晚號靈峯，俗姓趙，吳縣人。生於萬曆二十六年（一五九八），卒於清順治十年（一六五四），壽五十七歲。年十七，讀雪棧竹園隨筆，大有感悟。二十四，夢受教於慧山，欣然從之。以迄還去住結學，乃依慧山弟子雪嶺出家。其後歷住溫陵漳州石埭長溪長水新安，而歸老於靈峯。著述數十種，於教律禪淨皆有貢獻。其閱藏知津四十八卷，實爲佛門錄中之名著。其注梵經疏，以天台爲宗。於天台著述研究特深。故死後其弟子公限以之繼續幽溪大師無盡燈之系統，而開出後來清代天台宗之靈峯派。但據彌益自言：「願作台宗功臣，不願作台宗後嗣」，可見其不以一宗學者自居也。錢牧齋稱之云：

嗚呼！今世宗師座主，驅曲盡林，建大法幢者，多矣。孰有千經萬論，如水滿瓶，橫心橫口，信心信口，



橫說豎說，具大辯才，如道人者乎？我有持木叉成，水精玉環，羅縵白刃衣，飛瓊灼身，斷不肯毀缺針鼻，如道人者乎？孰有信大乘道上乘法門，破斥第二義諦，不游羂絡，不內牛跡，不乘羊鹿二車，如道人者乎？其立論以爲隨機利便出，律事夜，指月錄之行而釋教誨，因教義流傳而合宗味。舉世若教，若律，若經，無不指爲異物，疑若世錄。道人坦懷濟之，貫終衆矢，無可引避。昔者，宋人論拱覺範曰：「前我得罪於先達，難防於後來，而欲使汝與聞之。於佛法與教而論之，於世法與公孫柱曰田光黃高之用心也。」吾嘗謂紫柏海印（即二老後），道人殆庶幾不更此語。嗚呼難哉！（人自稱後）讀此文可以想見猶益爲法齋門之精神，及其宏遠博辨之學識。以之繼承三六師後，實在無愧。他認定：「竊爲佛心，教爲佛語，律爲佛行」，三者不可偏廢。他說：

心外無法，祖師所以示歸法之心；法外無心，大士所以闡即心之法。並傳佛命，覺彼迷情。斷未有欲安佛語，而可不深究佛心；亦未有既悟佛心，而仍不能妙達語者也。今之文字阿師，拍盲祖侶，竟何如哉？嗚呼！吾不忍言之矣。昔世尊入涅槃，初祖大迦葉即自來云：「如來舍利，非我等事。今者宜先結集三藏，勿令佛法速滅。」嗟嗟！倘三藏果不足傳心，則初祖何以結集爲急務耶？竊爲禪宗之有三藏，猶嘆教之有弟子也；三藏之煩禪宗，猶其子之煩姑也。均一弟子也，善與者則若若皆活，不善與者則若若皆死。均此三藏也，知佛心者則若若皆了義，不知佛心者則字字皆折挫。若爲盡隨諸生見，遂欲盡棄佛語，又何異因咽廢食哉！（因樹屋集）

這樣嚴通禪與教，極爲透快，把不續答和死讀禪兩方面的毛病都解除了。他看周易禪解，其序文說：

漢晉子結多於月臺。禪師之餘，手持韋編而盡釋之。或問曰：「子所解者是易耶？」余亦應之曰「然」。復有親而問曰：「子所解者非易耶？」余亦應之曰：「然」。又有親而問曰：「子所解者亦易亦非易耶？」余亦應之曰：「然」。更有親而問曰：「子所解者非易非非易耶？」余亦應之曰：「然」。佛者，則而笑曰：「若是乎隨在說句中中也」。余曰：「汝不聞四句皆不可說，有因緣故四句皆可說乎？因緣者，

四悉檀也。人謂我釋子也，而亦通儒，能解易，則生歡喜焉。故謂是易者，吾然之。世界悉檀也。或謂我釋子也，奈何解易，以同俗儒？知所解之非易，則善心生焉。故謂非易者，吾然之。為人悉檀也。或謂儒釋殆無分也，若知易與非易，必有差別，雖異而同，雖同而異，則信倒之病不得作焉。故謂亦易亦非易者，吾然之。對治悉檀也。或謂儒釋必有實法也。若知非易，則信非定信；知非非易，則信非定信。但有名字，而無實性，顯見不思理焉。故謂非易非非易者，吾然之。第一義悉檀也。持者曰：「不然。若所解是易，則人將謂易可助出世法，或增益訪。若所解非易，則人將謂師自說禪，何嘗知易，成減損訪。若所解亦易亦非易，則人將謂儒原非禪，禪亦非儒，成相違訪。若所解非易非非易，則人將謂儒不成儒，禪不成禪，成戲論訪。為見其為四悉檀也？」余曰：「一是固然。汝既不聞人善善補人，而氣喘者服之立斃乎？抑不聞大黃最損人，而中滿者服之立瘳乎？春之生育萬物也，物固有遇春而爛壞者。夏之長養庶品也，草亦有夏枯者。秋之肅殺也，樹有黃花。冬之閉藏也，而松柏行青，梅英散韻。如必擇其有利而無害者而後為之，天地恐亦不能無憾矣。但佛以慧眼視大千，知羣機已熟，然後示生；猶有虛言接胤之，九十五種嫉妬之，提獎迭多思中害之。豈惟藥毒稱病藥，吾所由解易者，無他，以禪入儒，務誘儒以知禪耳。縱令不得四益而起四訪，如在地倒，還從地起。吾離乳中，轉至醍醐，厭毒仍在。徧行為外道師，薩遮為尼健主，意在斯也。一。侍者再拜而謝曰：「此非弟子所及也。請得筆而存之。」

他和慈山一樣，融通儒佛，使佛法中國化。其剖析名理，剔透玲瓏處，真不易得。我們讀前邊的書，特別覺得爽利爽快，比之前述三大師又是一格。但其精神是同樣宏偉，見解是同樣明透的。

除上述四位大師外，尚有湛然圓澄，為曹洞宗的重要人物；雲巖圓悟，為臨濟宗的重要人物。他們聲勢都很隆盛，不愧為一時龍象。另有漢月法藏，名義上從密雲承授臨濟系統，而實自樹一幟。他著五宗原，其弟子弘忍著五宗教，大倡異說。當時密雲極力駁斥他們，有問妄啟略說。後來清朝雍正帝更特著提度辨異錄，並焚其著述，除其教籍，鬧得慘然有介事時。這場公案究竟詳情如何，此處且不贅述罷。

## 第七章 古學復興的曙光

晚明是一個心學盛行的時代。無論王學或龍溪學，都是直指本心，以不讀書著名。然而實際上不是那樣簡單，每一個時代，思想界，甚至每一派思想的內部，常都是五光十色，錯綜變化的。在不讀書的環境中，也潛藏着讀書的種子；在師心與古的空氣中，却透露着古學復興的曙光。世人但知清代古學昌明是明儒空疏高心的反動，而不知晚明學者已經爲清儒做了幾準備工作，而向新時代逐步推移了。

試看上述所提葉桂生、柏應山、黃宗憲、大樸師，都是讀書很多，主張博學廣覽。他們「雖教一教論，精神上直和後來顧亭林『經學即理學』之說相接近；雖然他們是歸儒家方面，而亭林是歸儒家方面」。特別是於相刻了一部大藏經，而蔣紹祁藏全藏，若出一轍，在目錄學上極有價值的開藏知津。這種崇高宏博，讀書空氣的提高，不分明是古學復興的徵象麼？當然，這種徵象發現有各方面，並不限於佛家。

晚明時代以清江浦古著稱的，有周應麟、焦竑、陳第方以智等，稍前則有楊慎、陳文，而王世貞亦頗有根柢。這些人除南方二氏外，雖都不免於「附見轉傳」，但對於古學復興運動都是很有關係的。大概楊慎、王世貞，投閒抵隙，相引而起，爲一組；焦竑同時而相交游，在某點上亦可並論；方氏最後，亦最特出，卓爾不羣。我們且從這幾家古學風上對當時古學運動作一鳥瞰罷。

楊升菴慎生當正嘉年間，最晚博洽。所著丹鉛錄、龍溪集等數十種，雖疏舛偶妄，在所不免，然讀書博古崇博考據之風實從此啓。其古音蓋目古音義要、古音略、轉注古音略等，雖不如陳第之精粹，然引據繁富，實爲後來研究古音者所取材。其言有曰：

夫從乳出酥，從酥出酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐，猶之精義入神，非一蹴之力也。學道其可以忘言乎？語理其可以遺物乎？故雷之學有博有約，佛之教有頓有漸。故曰：「多聞則守之以約，多見則守之以約。」

以卓。森則則無約也，森見則無卓也」。佛之說曰：「必有實際而後有其空。實則極長河爲酥酪，空則納須彌於芥子」。以吾道而瓦合外道一也，以外道而印證吾道一也。

考苑原

他這個博約論極精切有力，實提倡一種新學風，一種新治學方法。他斷然主張多聞多見，尙博尙實，和當時心學家所走路數顯然不同。他又說：

爲稚川云：「余抄覽衆書，撮其精要。用功少而所收多，思不煩而所見博……」。王融云：「余少好抄

書，老而彌篤。雖過見野蘭，皆即疏記。後重覽省，歡情益深。習與性成，不覺筆倦一。

以明應王端而

王慎執鞭古昔，願合妙諦王。自東髮以來，手所抄集，帙成盈百，卷計越千……。

丹記別

抄書是考據的一種基本工夫。既要言必有徵，就不能不博覽，不能不抄書。所以後來顧亭林乃至有一著書不如抄書一之說。升菴此論足見其學風之所趨向。當時升菴的影響很大。如陳耀文，對他不佩服，因特著正楊一書以攻擊他。王世貞意見又不同，對於兩家各有指摘。胡應麟的丹鉛新錄，藝林學山，也是專爲訂正楊著而作。朱國禎湧幢小品謂：

自有丹鉛錄諸書，便有正楊，又有正正楊。古人，古事，古字，此書如彼，彼書如此，散見難出，各不同。見其一不見其二，闕然糾駁，不免爲前人所笑。

周亮工因樹屋書影亦謂：

丹鉛諸錄出，而陳晦伯正楊繼之，胡元瑞筆叢又繼之。當時如周方叔謝在杭畢湖目諸君子集中，與用修爲難者不止一人。然其中雖極辯論，有究是一義者，亦有互相發明者。予已爲一書，顏曰雲楊……。

不管「正楊」也罷，「雲楊」也罷，總而言之，以升菴爲中心，在當時學術界激起很大波動，這是極明顯的。升菴和許多其他開風氣的人物一樣，雖不免謬誤百出，遭後人攻擊；然而他提出許多過去學者所沒有注意到的問題，在許多方面爲後來考證家開其先路，要追溯晚明古學復興運動，由來，總是不能不從他請起的。

陳耀文字晦伯，確山人，比升菴稍晚出，而博洽略可相當。所著經籍疑案中記等數十百卷，雖駁難不

純，而見其精潔，時到後來毛西園幾傳這時時引他。其正楊之作，時經評議，未免太甚。但由陳楊異同這一場公案，使許多持論的人增加興趣不少，對於當時古學運動不能不說是極有力的一點。

王介州世貞爲一代文壇巨匠，其眼福極數日卷，以歷一世，初學於天下，後亦殿諸天下。平心而論，其素懷憤懣，固不足爲病；而特爲典藉，諸習章故，終不同於空疏者流，對於當時古學運動也不能說沒有一點功績。

胡元瑞歸震爲高門顯學，本來也是介州派下人物，而特以有識見長。所著書籍亦數十百卷，援引典籍，極爲宏富。四庫提要謂其少室山房集云：

王崇禎既博，又敏不自謙，祇覺其生，勢固有所不免。然明白萬曆以後，心學橫流，儒風大壞，不復以格古爲事。雖其獨研經義，參校疑義，以成是編，雖和鮑耳，而可資考證者亦不少。朱彝尊稱其不失前漢子，誠公論也。楊慎陳繼文魚城諸家之後，像此一書，猶所聞之強人意者矣。卷一百一十三

觀此可知胡氏在晚明古學界的地位。他對於升菴著述很下過一番工夫，其錄震中丹鉛新錄及壽林學山兩部分，對於楊陳二氏說多所折衷。他說：

楊子用修持據實，簡括隱微，白首丹鉛，厥功偉矣。今所撰書，盛行海內。大而穹宇，細入肖翹，耳目八極，靡不該錄。卽述黃穀之辨，亦是侈也。然而世之學士，或有異同。若以得失瑕瑜，僅足相補。何以故哉？余嘗竊疑楊子之辨，大概有二：一曰命意太高，二曰持論太果。太高則迂怪之情合，故有於前人之說，淺也堅而深之，明也汨而晦之；太果則褻銳之毀聞，故有於前人之說，疑也鑿而信之，是也驟而非之。至剿襲陳事，盾矛故軼，世人率以背楊子，則又非也。楊子蚤歲成漢，罕講載籍，袖諸腹笥，千虛而一，勢則宜然。以余讀楊子遺文，卽前修往哲，隻字中藏，咸極褒章，而屑屑是也。陳伯曰：「楊子之言，聞多無稽，當由傳錄之誤。」鄙人於楊子素，所慕爲執鞭。輒於信傳之暇，稍爲是正。蓋天益其，亡靈大方。愚庸者，求忠臣於楊子之門，誠爲余屈其一指也夫。明倫彙編

用修生平慕道，亡慮數十百種，并鉛諸錄其一耳。余少讀用修書，求之未盡，已稍稍獲，又病未能悉窺。其盛言於世，而人尤習焉，然若山林伐山等十數篇，則不佞雖并鉛外，以次卒業焉。其特見周鼎余衷，而微辭於亦即有未易懸解者。因更假拾異同，續爲錄，命之曰藝林學山。客規不佞：子之說則詞詩矣。獨不問之蒙莊之言乎？天地一指也，萬物一馬也。昔河東氏非國語，而非非國語傳；成都氏反離騷，而反反離騷。用修之言，世方冠而履之，而且嘵嘵焉數以辯其後。後起者藉焉，子其窮矣。夫丘陵學山而弗至於山，幾子之謂也。余曰：唯！唯！竊聞之：孔魚詰墨，司馬疑孟，方之間荀，陸伯正楊，古今其然，亡取苟合。不佞於用修，盡心衡耳矣。千慮而得，間有異同，即就正大方，方茲藉手，而奚容目睫語也。夫用修之可，柳下也；不佞之不可，聖魯人也。師魯人以師柳下，世或以不佞善學用修，用修無亦道然焉哉。藝林學山

他以升菴的忠臣自命，其意愈烈，乃正所以善學升菴。他對於升菴實深向慕，而大受其影響，儘管多有異同，而實在一條路上的人。他的四部正譌，頗爲現今做辨僞工作者所表章，亦爲筆叢中的一部分。

焦弱侯跋，亦出萬曆年間，鄒天臺而友李卓吾，本是個王學左派的人物。然而他特以博洽著稱。所著史經解志雖不算好，但對於目錄學這一道總算已能注意。其筆乘所論，雖多援儒入釋，大張狂禪之義，但精采處亦不少。最可注意的如「古詩無叶音」一條：

詩有古韻今韻。古韻久不傳，學者於毛詩騷賦皆以今韻讀之，其有不合，則強爲之音曰：此叶也。予意不然。如「騶虞」，一「虞」也，既音牙而叶「殷」與「祀」，又音五紅反而叶「楚」與「騶」；「好仇」，一「仇」也，既音求而叶「鳩」與「洲」，又音渠之反而叶「遠」一。如此則東亦可音西，南亦可音北，上亦可音下，前亦可音後，凡字皆無正呼，凡詩皆無正字矣。豈理也哉？如「下」，今在騶押，而古皆作「虎」音。聲義云，「子林」之下一，上韻爲「愛居」；凱風云，「在淡之下」，下韻爲「母氏勞苦」；大雅「至矣既下」，上韻爲「率西水滸」之類也。「服」，今在屋押，而古皆作「迫」音。關雎云，「蟋

寤思服」，下韻「轉轉反側」，有韻云，「之子無服」，上韻爲「在彼淇側」；騷經，「非時俗之所服」，下韻爲「依彭越之遺則」；大戴禮卷昭冠詞，「始加昭明之元服」，下韻「崇結文武之冠錦」之類也。「降」，今在緯押，而古皆作「攻」音。草蟲云，「我心則降」，下韻爲「憂心忡忡」；騷經，「惟庚寅吾以降」，上韻爲「朕皇考曰伯庸」之類也。「澤」，今在陌押，而古皆作「歸」音。無衣云，「與子同澤」，下韻爲「與子偕作」；郊特牲，「一木歸其澤」，上韻爲「水歸其壑」，昆蟲無作「之」之類也。此等不可殫舉。後非古韻而自以爲叶之，則下何皆音虎，服何皆音追，降何皆音攻，歸何皆音歸，而無一字作他音者耶？騷經漢魏詩人不遠，故其有韻皆同。世儒徒以耳目所不逮，而穿鑿附會，良可嘆矣。予兄則生五歲，時方讀區風，問曰：然則騷經好仇爲作何音？余曰：騷與民爲一韻，騷與履爲一韻，「吁嗟乎號虞」一句自爲韻音，不必叶也。如「騷之紐」，「騷」與「子」爲韻；「騷之定」，「定」與「姓」爲韻；「吁嗟乎號虞」一句亦不必叶也。段其騷，騷，北門，章末語不入韻，皆此例也。楚重，「仇」與「達」一同韻。蓋「達」古「音求」。王粲從軍詩，「達馬達四境，黍稷盈原野；館宅充廊里，士女滿莊廬」。「達」即「達」，九交之道也。不知達亦音求，而改仇爲「渠之反」以叶之，遷就之曲說也。

此段諸古音，明確條暢，竟然大顛而卒轉筆李子德書。後來諸古音的多源及陳第，而不及焦氏此文。實則江慎修已明言「古無叶音之說，始於焦竑，而陳氏闡明之」。陳蘭甫對焦氏此文亦特別加以表章。陳第自己在其毛詩古音考的文上也說：

往年讀焦太史筆乘曰「古詩無叶音」，此前人未道語也。知言載：歲在辛丑，嘗爲考證。尚未脫稿，即有建州溫陵之譚，稱謂三年，徒託舊韻中，甲寅春，來金陵，稿未盡也。秋末，造訪太史，談及古音，欣然相契，假以諸韻書。故本所憶記，復加編輯。太史又爲補其未備，正其音切。於是書成可繕寫，爰以公諸同好。此道久湮，知之者寡。即吳才老，松用修，惺惺猶未敢斷言非叶也。太史與愚乃篤於自信，真千載一遇矣。他見者以爲是也，古音自此日明；韻才盡也，觸類引伸，必自是始；如謂非也，則以待後

後子雲而已。

觀此可知古詩無叶音之說，確爲焦氏創見，即陳氏所著亦未嘗不與之有關係也。

陳第字季立，連江人。治音韻特精。其毛詩古音考，屈宋古音義，爲後來言古音者所祖述。四庫提要在一詩古音考條下論之云：

言古韻者自吳棫。然韻補一書，屢經割裂，謬種流傳，古韻乃以益亂。國朝顧炎武作詩本音江永作古韻標準，以經證經，姑廓清妄論。而開除先路，則此書實爲首功。大旨以爲古人之音，原與今異。凡今所稱叶韻，皆即古人之本音，非因聲改韻，輟轉牽就。如母必韻米，馬必韻姥，京必韻疆，福必韻備之類，歷考諸篇，悉證然不紊。又左國異象離騷楚辭秦碑漢賦，以至上古歌謠銘頌贊，往往多與詩合，可以互證。於是排比經文，參以羣籍，定爲本證旁證二條。本證者，詩自相證，以探古音之源；旁證者，他經所載，以及秦漢以下去風雅未遠者，以覓古音之委。鈎稽參驗，本末井然，其用力可謂篤至。雖其中如宗音爲蘇之類，不知古無四聲，不必又分仄仄；家又音歌，華又音和之類，不知爲漢魏以下之轉韻，不可以通三百篇，皆爲未密；然所列四百四十四字，言必有徵，與必探本，視他輩執今韻部分妄以通轉古音者，相去蓋萬萬矣。初第作此書，自焦茲以外，無人能通其說。故刊版旋佚。此本及屈宋古音義，皆建寧徐時作購得舊刻，乃爲刊傳。雖卷帙無多，然欲求古韻之津樞，舍是無由也。卷四十二

他完全用比較歸納以證證輕的方法，精密純粹，觀理井然，在明人著述中可謂特出。這不僅爲治古音者開出一條康莊大道，並且在一般治學方法上，其影響也是極大的。他沒有楊慎焦茲那樣博洽，却也不像他們那樣駁雜。他和清代漢學家更接近一步了。

方以智字密之，桐城人，爲明末海內所稱四公子之一。清兵南下後，曾從永曆帝於梧州。後見事無可爲，乃棄官爲僧。一無可一，一樂地一，一浮山息者一，一極九老人一，皆其出家後之稱號。與王船山時有往還，船上詩文中極稱道之。所著通雅五十二卷，皆考證名物象數訓詁音聲，極爲精博，迥出明代一般考據家之



上。四庫提要論之曰：

明之中葉，以博洽著者稱楊慎，而陳繼文起而與爭。然慎好僞說以售欺，繼文好奇可以求勝。大則焦竑，亦喜考證，而習與李貞伯，輒輒率爲詬訾，傷於黨難。惟以智起崇禎中，考據精核，迥出其上。風氣既開，同朝顧炎武國藩阮元等皆沿波而起，始一掃塵垢之空談。雖其中千慮一失，或所不免，而窮源溯委，固必有似，在明代考證家中可謂卓然獨立矣。卷一百一十九

明代考證若受清人解題權者實不多見，由此可知其書之價值。方氏治學方法最可注意。他說：

考究之門三舉，然非此他命可自悟，當理可守經而已。必博學積久，得數乃決。凡例

他已把「考究之門」認成一種專門學問，和那性命之學相對立。他深知這門學問的性質，不能憑自悟，不能憑好學，而必須廣博博采，日積月累，經過嚴密的歷程，把一切論點都建立在確鑿的證據上，即所謂「博學積久，待微乃決」，這已確是把握住考證家治學方法的精髓了。他自述其治學的經過道：

吾與方氏游，即欲盡其術也；數物，從知其名也；物理無可疑者吾與之，而必欲深求其故也。以至於類證敗壁之上，有一字焉吾必多疑見，則必尋其舊義，考其原本，既盡矣，而後釋然於吾心。通雅後序

看他這種到處考察細大不捐的難苦工夫，和顧亭林簡直沒有一樣。他還有物理小識一書，原附於通雅，後別行，乃是由他兒子中過等編成的。其內容大抵屬考證博物志費事物類相感志諸書而行之，但彼只言剋制生化之性，而此則推問其所以然；雖所錄不免冗雜，去必一一盡確，所論亦不免時有附會，但能有意識地提出一種「實測」方法來，已經可算是卓絕千古。王維山稱他道：

密翁與其公子爲實測之學，讀畢思致之實焉。蓋格物者，即物以窮理，惟實測爲得之。若邵康節蔡西山則立一理以窮物，非格物也。通雅

「實測」即實驗，語見物理小識。維山指出他和邵康節區別，非不重要。因爲這正是科學所以別於過去一切象數書驗博物志異諸書之一基本要點也。這時候科學已經輸入了，方氏深受其影響。他用「實測」的方法，根

始雖可致事實，敢信古，也敢信今。他說：

古今以智相稽而我生其後，考古所以決今，然不可泥古也。古人有讓校八者，章句殺青，何如題板；龜山在今，亦能長律；何源詳於國圖，江源詳於編志；南軒下之星，唐時海中占之，至蔡西人，始合爲圖，補間闕所未有。

他認定人猶知禮，越稽越多，後來居上，今人所知信多爲古人所未及知者。許多明明白白的事實放在面前，斷不容我們瞞瞞眼睛，曲從古人。他並不猶豫的稱泰西文學一補間闕所未有一，可見他對於當時西學是何等的崇拜。他更注重方言辯證修字，主張拼音文字，處處表現出他的歷史眼光，表現出他尊重近代的精神。這些地方已經超越了一般古學家，即清代大師能達到這般程度者也不多。我們讀方氏書，真覺得元氣淋漓，處處透露出新時代的陽光。

大概明朝中葉以後，學者漸漸厭棄爛熟的宋人格套，爭出手眼，自標新異。於是乎一方面表現爲心學運動，另一方面表現爲古學運動。心學與古學看似相反，但其打破當時傳統格套，如陸象山所謂「掃俗學之凡陋」，其精神則一。王陽明已經要講古本大學了，王學左派的焦弱侯竟以古學著稱了。自楊慎以下那班古學家，並不像乾嘉諸老那樣撲實頭下工夫，而那是才疏縱橫，帶些浪漫色彩的。他們都是大刀闊斧，而不是細針密線。他們雖不免於駁難，但古學復興的機運畢竟由此打開了。

最後我們還應當一說的，就是當時藏書風氣的盛興。如范氏天一閣，鈕氏世學樓，郝氏汲古閣，黃氏千頃齋，錢氏絳雲樓，鄭氏業桂堂，都是著名藏書的地方。其餘若上文所述焦弱侯陳第胡應麟等都是藏書極富。特別邑中爲之語曰：「三百六十行生意，不如藏書於毛氏。」他並且刻了許多古書，流布徧天下。直到現在，稍讀古書的幾乎無不知有汲古閣，可想見其影響之大。假使沒有這樣豐富的藏書，那班古學家將無所憑藉以用力。我們講晚明古學運動，對於這些私人圖書館是不應遺忘的。

## 第八章 西學輸入的新潮

在晚明思想解放的潮流中，除古學復興外，還另有一個新聲向，那就是西學的輸入。原來自萬曆以後，西洋耶穌教士利瑪竇進教，三教並行，其影響是開明。利瑪竇等和電報來華。他們的學識，格本來很好，而又能迎合中國風習，所以逐漸在士大夫間站穩起來，取得許多名流的信仰。這些教士中，聲名最大的當然推利瑪竇。如李卓吾袁中興鄭元春陳爾奇李自華莊廷樞等，都極表推重他，更不取說當時天主教三大柱石徐光啓李之藻提起了。他們本為傳教而來，但結果却為中國播下許多科學的種子。我們且先把當時學術各部門中所受他們的影響，作一概略的敘述，然後把最重要的徐光啓特別提出來講一講。

首先自然要說到天算。那時候所行的「大統曆」，是元朝郭守敬「授時曆」之舊，錯誤很多。萬曆年間，朱載堉那古路先發上疏，請求改正。恰當這時候，利瑪竇等來到了。他們都長於天算，其推算之密，製作之巧，實中國前古所罕有。於是徐光啓等之推重，將參與曆法改革的大業。天啓崇禎兩朝十幾年間，很把這件事當一件大事辦。據他們合譯或另撰的書不下百餘種，全為崇禎所著，天學初函。其中如利徐合譯的幾何原本，幾成萬世來學算者必讀之書。四庫提要註明是法義條下言及此書道：

自是之後，凡學算者必先熟習其書。如某某法之書，遇有與幾何原本相同者，篇注曰見幾何原本某某某節，不復更舉其實。惟幾何原本所不能及者始解之。

由這幾句話可知此書影響之大。此外若測景法義，測星異同，勾股義，渾蓋通憲圖說，圓容較義，同文算指等，其著者或徐或李，而實皆利氏所譯授。明史天文志論其事道：

明萬曆間，西洋人利瑪竇等入中國，精於天文所算之學，發微闡奧，運算測器，前此未嘗有也。清阮元曉人傳卷四十四附錄近世西洋人，首舉利瑪竇，以利氏東來為「西法入中土之始」，解釋其新說頗詳。

其論贊云：

自利瑪竇入中國，西人接踵而至。其於天學，皆有所得。採而用之，此禮失求野之義也。而徐光啓至謁利氏，今日之義和云。

風氣既開，後來清代學者繼續發展。其影響所及，不僅出了幾位專門天算學家，並且許多經學家都兼長天算。這是明末西學輸入最明顯的產果。不過當時所輸入的天文學，還是歐洲的舊天文學，也就是托來梅Ptolemy以來天文學，而不是歌白尼Copernicus以來的新天文學。因為歌氏的書雖已於一五四三年出版，但尚未大行。利瑪竇等仍囿於當時天主教徒以地球為宇宙中心之成見，而不信歌氏太陽中心說。這也無足怪，因為歌白尼學說之被確證，尚待葛利略Galileo出來以後也。

其次是地。利瑪竇等一班教士，遠渡重洋，挾其廣博的世界知識，使向來閉關自大的中國人士聞所未聞。異方殊俗，引起不少興趣。如利氏的萬國輿圖，文雖略的職方外紀……繪圖立說，中國人之知有五洲萬國自此始。在夏化行所著天主教十六世紀在華傳教誌中，描寫利氏在嚴慶府的情形，特別詳述其地圖之爲，所注意道：

在會所客廳內，懸有一張西文世界全圖。凡來會所參觀，入都爭先一觀，並彼此相探問這是一張什麼圖。因為他們從來沒有見過，並從來沒想過。世界地圖影是這樣的。各重要人員都願意把這圖譯成中文，爲能更明瞭圖上所含的一切。……利瑪竇爲應付朋友的請求，即一面參考他旅行日記及別西洋書籍，一面借翻譯官的幫助，編成一本註解地圖的小冊子，並在內插入天主教儀式及各地方習俗的記錄。……這幅地圖，雖然有很多缺陷，大家却視爲稀世奇品，不久便流傳到全中國各省內。……當着他們見到世界全圖，上面表現着一個極龐大的世界，中國是被移置在一個角落，並且看得很小，一般昏愚的人們，有開始嘲笑司鐸們的；但是比明智的人，注意到地圖構造是這樣精密，上面有經度及緯度，有赤道線，有回歸線……因此他們便不自禁的相信圖上的一切都是與實際相合的。利瑪竇爲排除中國朋友對於新地圖的疑

心，他很小心，把大家對於地圖的觀念轉移。因為中國學者不能忍受他們國家被西洋精確國家拋在世界東部的一個角落上，但是他們又企圖立刻消滅學上的障明；於是利瑪竇不得已把地圖上的第一條子午線為時子午線，利瑪竇的長度的位置轉移，使中國放在正中。這正是一體適合於華觀者脾味的地圖。利氏對於信，以後演繹時一定有許多便利。來賓見西洋各國與中國距離幾乎遠得無法測量，又有重洋相隔，便不那能能有外力來侵略。六下明

從這段話可知當時中國學者地理知識的幼稚，及利氏對於他們的新刺激。利氏地圖及其所附說明，從現在看來，自然也還覺得幼稚，但在中國地理學的進展史上，他畢竟劃出一個新時代。後來清朝康熙年間，測繪皇與金聖，聖祖，聖祖士們的力。清廷對於地圖上的興趣，也未嘗不與此有關。利氏地圖第五卷第三四則合可參見

其次是音韻。中國音韻學自與印度交通而進一步，自與西洋交通而又進一步。那班耶穌會教士讀中國書，多用羅馬字注音。如現仍保存在北平圖書館中殷鑑錄用拉丁文翻譯的中庸等書，即其實例。今尼爾夏著西儒耳目資一書，以西洋之音，通中國之音，為當時音韻學界別開新路徑。後來方以智著通雅，聲韻莊著新韻譜，都明白承認受西人的影響。清代音韻學之盛，不能說和西洋輸入沒有一點關係。利氏地圖第五卷第三四則合可參見

其次一切名物度數利用厚生之學。明末西學輸入的結果，不僅發展了天算與地音韻等幾種專門學問，實在說，當時整個思想變動也未嘗不受其影響。中國學者向來所常講的是道德倫紀，而對於一切名物度數利用厚生之事則不甚留意。利瑪竇曾言：

「利瑪竇數十百國，所見中國土地人民，無名而棄，實海內冠冕。而其民多貧乏，一遇水旱，則有道殣，國計亦絀焉者，何也？」利氏地圖第五卷第三四則合可參見

這段話實在能指出中國的弱點。地大物博，而常患貧，這種奇怪現象，至今猶然。利氏因進言水法，以為富國

足民之計。後來熊三拔著泰西水法，郭玉函著遠西奇器圖說，種種實用的學問技藝逐漸輸入。徐光啓既受其影響而著卑經千古的農政彙編，而利瑪竇經世致用的思想亦發於此了。當時西學有廣泛的輸入，其治學方法亦影響到各方面。如艾儒略所著西學凡，講西洋建學育才之法，把當時歐洲教育制度學問門類已介紹其大概。李之儔著名理探，把西洋論理學也介紹過來了。總而言之。一切名物度數利用厚生之學，因受西學影響而都漸漸爲人所注意了。說到這裏，我又想起方以智。不惟他自己著物理小識，並且他的祖父野同公，他的父親潛夫公，他的外祖父吳觀我，都是喜歡研究物理的。他的曾祖明鑑公的門生王虛舟，且著物理辨，物理小識，就是緣此而作的。他的兒子中德，中通，中履，是物理小識的編纂者，書中多附錄其說。中通更與揭宜桂討論，錄爲揭方問答一書。這不僅可見方氏的家學淵源，而一時研究物理的風氣亦可想見。這種風氣係受西學影響，是他們書中明白表示出來的。然而當時與西學關係最深的，究竟還要推徐光啓。我們現再以徐氏爲中心，作一略詳的論述：

徐光啓字子先，號玄扈，隆慶文定，上海人。生於嘉靖四十一年（一五六二），卒於崇禎六年（一六三三），壽七十二歲。官至太子太保，文淵閣大學士，兼禮部尚書。他初遇西教士郭仰鳳於韶州，談道頗洽。後在南京，復遇利瑪竇。既而從羅如望受洗。及官翰林，禮利氏早在北京，自通從日密，西洋曆法砲術農田水利及其他一切名物象數之學遂備以傳入。他對於西學有廣泛的認識，並不限於幾種專門學藝。就如他說：

幾何原本者，度數之宗，所以窮方圓平直之情，盡規矩準繩之用也。……蓋不用爲用，衆用所基，豈可謂萬象之形圖，百家之學海。（利）先生曰：是實也，以當百家之用，庶幾有義和般墨其人乎？猶其小者。有大用於此。將以習人之最才，益細而確也。余以爲小用大用，實在其人。如鄧林伐材，棟梁模範，恣所取之耳。

更有一種格物窮理之學，凡世間世外萬事萬物之理，叩之無不洞歷畢答，絲分理解。退而思之，窮年累

月，愈見其難之必然而不可易也。格物窮理之中，又復旁出一種象數之學，大者爲算法，爲律呂。至其倫有形有數之物，有度有數之事，無不賴以爲用，用之無不盡巧極妙者。法序

這說明了科學的普遍性，必然性，和精確性。他以「不用爲用」的數理爲基礎，到處發揮其「顯而隱」的科學精神，一掃向來中國學者論事成理祇講影響之病。他時常用數字統計，如云：

月食諸史不載，所載日食：自漢至隋凡二百九十三，而食於晦日者七十七，晦前一日者三，初二者三，其疏如此；唐至五代凡一百一十，而食於晦日者一，初二日者一，初三者一，稍密矣；宋凡一百四十八，則更密矣，更密矣，猶有推食而不食者十三；元凡四十五，亦無晦食，更密矣，猶有推食而不食者一，食而失推者一，至加時先後至三圓則差，當其時已無。……月食及推食各法不同……

這是說自官預告日食，自漢迄明，精密程度，代有進展。宋元以觀，常可差至一日；自元迄明，尚可差至三圓刻；徐氏採用西洋算法，始減至半刻上下。這一段中國曆算演進史，他歷歷用數字統計指示出來。又如他說：洪武中親郡王以下男女五十八位耳，至永樂而爲位者百二十七，是三十年餘一倍矣。隆慶初慶陽縣者四萬五千，而見存者二萬八千，萬曆甲午慶陽縣者十萬三千，而見存者六萬二千，即又三十年餘一倍也。順治甲辰慶陽縣者十三萬，而見存者不下八萬，是十年而增三分之一，即又三十年餘一倍也。夫三十年爲一世，一世之中，人各有兩男子，此生人之大率也。則自今以後百餘年，而食祿者百萬人，此亦自然之勢，必不可減之數也，而國計民力足供乎？明宗錄

明初創置宗祿，王祿萬石，八降爲奉國中尉，祿二百石。到萬曆年間，連年災荒，邊餉無着，宗祿實難維持了。徐氏從過去推未來，指出其必不可免的趨勢。他居然能用數字統計，得出三十年增加一倍的「生人之大率」。這簡直是馬爾薩斯的人口論，而他却還舉出世二百年。他最致力於農田水利，在他的農政全書中有許多精彩的語。如云：

查考宋紹興中松郡稅糧十八萬石耳，今年米九十萬石，會計加糧徵收耗剩起解備辦諸色役費，當復稱是，是十倍宋也。……三百年而尚存視息者，全賴此一機一杼而已。非獨松也，蘇杭常鎮之幣帛業紵，嘉湖之絲繭，皆恃此女紅末業，以上供賦說，下給俯仰。若求之田畝之收，則必不可辦。今北土之吉貝隄而布貴，南方反是，吉貝則汎舟而鬻諸南，布則汎舟而鬻諸北，此皆事之不可解者，若以北之棉，學南之植，豈不反賤爲貴，反貴爲賤？余居恆謂北方之人必有從事者。若云彼土風高不能抽引，此語誠然，顧豈無唐巧之法？而總料其不然，亦未免爲悠悠之論。故常揣度後此數十年，松之布當無所洩，無所洩，即無以上供賦稅，下給俯仰。全卷三十五

他深切認識棉絲等紡織工藝在農村經濟中的重要性，並能預見其危機，就把近百年來中國農村所受國際經濟侵略情形和這段話作一對照，當更覺其深識遠見莫不可及。他隨處留心，把各地農業情形，各種農業方式，條然羅列心目間；所以能發一論，總是真切透到，能抓住要害，絕不像旁人專說些空泛籠統不着疼癢的話。這蠶絲問題，一到他手裏，便儼然構成一套科學理論。在屯田疏稿中除蠶絲下，他徵引歷史事實，應用數字統計，把蠶生之時，蠶生之地，治蠶之法，都原原本本，有憑有據的講出來。他講水利更津津有味。在同疏用水條下云：

能用水，不獨救旱，亦可預旱。灌溉有法，滋潤無方，此救旱也。均水田間，水土相得，興雲起霧，致雨甚易，此預旱也，能用水，不獨救潦，亦可預潦。疏理節宣，可蓄可洩，此救潦也。地氣發越，不至鬱積，既有時雨，必有時晴，此預晴也。不獨此也，三夏之月，大雨時行，正農田用水之候。若獨地耕墾，溝洫縱橫，播水於中，資其灌溉，必減大川之水。先臣周用曰：「使天下人人治田，則人人治河也。」是可損決溢之患也。故用水一利，能達數害。變理廢陽，此大者。不然，神禹之功，僅「抑洪水」而已，抑洪水之事，則一決九川距海，潞賦滄距川一而已。何以還曰：「水火木金土沒惟修，正德利用厚生惟和」，一舉而萬事畢乎？是故水能爲利，亦能爲害，不善用之則爲害，善用之則爲利。欲達害而就利，務



求治勢，不無遺失。蓋此五法，本以新舊對照而明之，然則治之，地之不得，蓋無矣，水之不為田，者亦寡矣。……用此五法，……用水之法，……用水之法，……作此五法以用水……

看他正將舊日水利，真把水利，利化了，他舉一西北治河，東河治水利，為救時更計，也將「水學」基礎置於「勾股圖」之上。此其見於水利，為最精。他在水利學中更說：

今欲守舊其人，令其技巧工，其，多之佐吏，而自孟門，東至雲梯，南至長維，北至會通，無分水陸，在在圖繪，近則第平，遠則取表，……如令東南西北，地形水勢，盡聽其舒直，又豈聽其所狹淺深，高下與險，……近則布表正之，……終者思之精，繪圖立論，……

他治河不是說浪從事，而先要記中原地形大略，繪圖量一番，製出詳確可靠的地形圖，以作依據，這真是科學家的作風。這種偉大的工作計劃，直到現在還需要我們去努力實現。他還有個偉大計劃，就是要建立一個分工合作把許多科學集中起來的研究機關。他知道科學是不能單傳秘授，而需要許多人公開研究的。他引利瑪竇的話道：

先生嘗為余言，西士之精於曆，無他，藝巧也，千百為輩，傳習講求者三千年，其精於曆而察於水者時時有之，以故其理，亦顯著，立法細詳亦顯著。（利瑪竇）

這是科學家不同於術士的地方。徐氏集合西士，創立曆局，實即根據此意。當時局中所譯西書，間及各科，本不限於天算。但按着徐氏理想計劃，還更要「旁通衆務」，大規模的幹一番。他在條陳曆法修正歲差疏中有云：

且度數既明，又可旁通衆務，濟時適用，此則臣之所志，而非臣之所能，故不無望於衆思羣力之助也。於是乎他提出急要事宜四款。其第四款「度數旁通十事」，就涉及：

- (1) 氣象學，(2) 水利工程，(3) 音樂，(4) 軍事學，(5) 統計學，(6) 營造學，(7) 物理學與機械工程，(8) 地理學與製圖學，(9) 醫學，(10) 雜表學。最後他總括說道：

臣聞之周髀算經云：「禹之所以治天下者，勾股之所由生也。」蓋凡物有形有質，莫不資於度數故耳。此須接續講求。若得同事多人，亦可分曹速就。

這個計劃如果實現，簡直就是一個大規模的科學研究院。徐氏與歐洲近代科學始祖培根爲同時人。培根曾著大西洋（*New Atlantis*）一書，假想一學術研究機關，名梭羅門館（*Solomon House*），館中延聘三十六位科學家，其半數編輯古今經籍中的科學論說，其餘十八人復分六組，試行各種實驗，而審察其結果，最後目的乃在求萬事萬物之理而獲得新發明。這個理想研究院和徐氏所擬「旁通衆務」的計劃，很有些相類。然而培根去世後，四十三年間，新大西洋風行一世，刊印了十版，英國皇家學會即依照其模型而成立於一六六〇年。後來這個學會中人才輩出，成爲近代科學的大本營，溯其淵源，不能不說是受培根之賜。徐氏的計劃，却只成立了那麼個屠局，翻譯了那麼些西書，雖然在中國學術史上也留下深刻的痕跡，但其理想究竟沒有圓滿實現，繼續發展，闢出一個科學的新天地。徐氏的偉大，在許多方面實超過培根，然而歷史條件限制了牠。這不是徐氏的不幸，而實在是中國的不幸呵！

關於晚明時代西學輸入情形，各書論及者甚多，故本章只略述大槪。至徐氏學術，本文所論多根據竺可楨先生近代科學先驅徐光啓一文。該文見民國二十三年上海所出徐文定公逝世三百年紀念文集編中，甚精彩，可參考也，最後我介紹一段趣話，即袁小修日記卷四所載：

看報，得西洋陪從利瑪竇之計。瑪竇從本國航海來，凡四五年始至。初住閩，往吳越，漸通華言及文字。後入都，進自德天主像及自鳴鐘於朝。朝廷館殿之。蓋彼國事天，不知佛。行十善，重交道，重真身甚多。瑪竇善論，工著述。所入甚薄，而常以金贈人，置居館僮僕甚多，人疑其有丹方若王陽也。然實實多祕術，惜未究。其言天體若雞子，天爲青，地爲黃，四方上下皆有世界，如土界與下界人足正相鄰，蓋下界者如蠅蚋倒行屋梁上也。語甚奇。正與魏華經所云「仰世界，俯世界，側世界」語相合。實與精神往來，中郎銜會數見之。壽僅六十，聞其人竟真身也。

當時學者初見西人，都用好奇的眼光，作極幼稚可笑的推想，其隔膜誤解往往有更甚於此者。

明倫彙編一書者對於西學的印像，一丈以遠之

此段材料一甚

由此益可見徐李諸子真幾乎不可及了。

## 第九章 餘論

由以上數章所述，可以看出晚明思想界有幾個明顯趨勢：其一，從悟到修，這表現於東林各派的王學修正運動，以及雲棲慈山等尊重戒律，特唱淨土；其二，從思到學，這表現於古學復興，及西學的輸入；其三，從體到用，這表現於張居正徐光啓等的事功思想，及左派諸人的大活動；其四，從理到氣，這表現於劉蕺山等的反理氣二元論。這幾種趨勢，矛盾衝突，交互錯綜，形成一個斑駁陸離的局面。然而進一步追求，觀其會通，尚可以看出一個總趨勢，即從超現實主義到現實主義是也。從悟到修，悟虛而修實，從思到學，思虛而學實，從體到用，體虛而用實，從理到氣，理虛而氣實。大體說來，在晚明思想界佔中心地位的還是王學和禪學。最能代表現實主義潮流的事功派，西學派，古學派，這時候還只是剛剛抬頭。然而在王學和禪學內部，也未嘗沒有現實主義的傾向。如來禪和祖師禪，東林派和狂禪派，右派王學和左派王學，各有其現實主義的一面。這些種種現實主義傾向漸漸匯合成一大潮流，於是乎清初諸大師出來，以經世致用實事求是相號召，截然劃出一個思想史上的新時代。這一班大師都是明代遺民，他們的早年生活，還有些應該紮入晚明思想史以內的。

當明朝滅亡，清順治帝初入中原的時候，孫夏峯已六十一歲，黃梨洲三十五歲，顧亭林三十二歲，王船山二十六歲，李二曲十八歲，顏習齋十歲，還有陸桴庭，張楊園，王寅旭，張稷若，傅青主，魏叔子……都是他們一輩人。這班大師中，習齋這時候年還太小，無可表現；二曲正在孤寒中掙扎，亦還未見聲光；船山稍露頭角矣，而旋遭亂離；其早已活躍於明末思想者，只有夏峯，其次則梨洲亭林而已。

夏峯資格最老，梨洲明儒學案中已經有他的位置。他早和魏大中周順昌定交，以氣節相期許。嘗說忠賢毒饑正烈，魏周與楊左諸君子被難時，他挺身營救，義聲震一時。他和鹿伯順為共同講學的摯友，都以陸王為宗。他們體認真切，不蹈王學末流猖狂之習。大體上說，他們實與東林派桴鼓相應，而為其羽翼。及伯順殉流

寔之難，北方學者只有夏竦然獨存。國變後，他自河北移居河南，講學於縣門山，置九十二歲而終。他學風有變，和介朱陸，兼綜漢唐，打破門戶之見，而一以躬行實踐爲宗旨。當時大河南北之學者幾乎盡出其門下，即如李學淵亦未嘗不稱其爲此，實南初學一大宗也。這是後話，姑且不談。

梨洲之父黃忠端公尊素，亦東林黨要人，死於魏忠賢之難。崇禎帝即位，梨洲年十九，入京訟冤，權璽許顯純，爲父報仇。歸家後，折節爲學，編訂江南各大家藏書。更從學劉蕡山，力推陶石梁一脈之異說。其後遭國變，從南明諸王起義兵。直至事無可爲，乃返鄉，重振城山講席，更延紹永嘉金華諸先生經制文獻事功之道緒，蔚成東南學者一大宗，而爲清初一代浙東學術之開山。如但就其國變以前的早年生活觀察，其事業實尙在草創時代也。

亭林本亦江南大族，早年曾和歸莊等徵逐文壇，際遇角於梨洲，一時有歸奇顧怪之目。又與潘耒輩吳亦洪爲友，二子皆長於文史之學，入清後以莊氏史案被殺者也。由此可知亭林早年亦明末聲氣中人。然而他此時已纂輯城志及天下郡國利病書。其自序云：

崇禎己卯，秋闕被征，退而讀史。成國圖之多虞，恥經生之寡術。於是觀覽二十一史，以及天下郡縣志書，一代名公文集，及章奏文冊之類，有得卽錄，共成四十餘帙，一爲輿地之記，一爲利病之書。

天下郡縣志書序

此書是崇禎己卯起，先取一統志，後取各省府州縣志，後取二十一史參互書之。凡關志書一千餘部，本也不盡則注之旁，旁又不盡則別爲一集，曰備錄。

亭林

觀此可知當時亭林已留心當世之務，從事博覽詳考，後來樸實考訂經世致用之學風且發端於此了。

此外船山早年曾受知於高第房，而與聲氣中人相往來，是房，忠憲公景逸之子也。樸庵，樸園，亦都會侍從戴山講席，後來才各走自己的路。總而言之，自顧高諸子倡道東林，風聲所播，社學大興。直至明亡以後，東南一帶學術團體，如幾社，羽社，讀書記等……不計其數，而以復社爲尤著。上述諸大師多出身此等社團

中，其教始行，立名義，著目時艱，以澄清天下爲志，固爾是東林之流風餘韻也。及嘉隆繼起，劉矩清深之餘，浮華盡削，發務本實，德懸術智，艱難而更爲精進。於是向之以才情靈氣傾一時者，且以實學實用卓然爲一代大師。顧黃諸子之學，雖皆大成於清初，要其在明朝末年所通之一段早年生活實自有其重要意義也。上面各章中，除第一章提及洛甘泉外，後來再沒有講到這一派。其實甘泉爲白沙弟子，爲陽明講友，而且享壽又高，直到陽明死後好多年他還講學，所以當時洛學之盛，幾不下於王學。他以「格心體認天理」爲宗，對於陽明多効諍議。他條列陽明格物之說有四不可：

自古聖賢之學，皆以天理爲頭腦，以知行爲工夫。兄之訓格爲正，訓物爲念頭之發，則下文誠意之意即念頭之發也，正心之正卽格也，於文義不亦重複矣乎？其不可也。又於上文知止能得爲無承，於古本下節以修身說格致爲無取，其不可二也。兄之格物訓云正念也，則念頭之正否亦未可據。如耨耨之虛無，則曰：「應無所住而生其心」，「無善相」，「無根柢」，亦自以爲正矣。楊墨之時，皆以爲聖矣。豈自以爲不正而安之？以其無學問之功，而不知所謂正者乃邪而不自知也。其所自問聖，乃流於禽獸也。夷惠伊尹，孟子亦以爲聖矣，而流於隘與不恭而異於孔子者，以其無講學之功，無始終修理之實，無智巧之妙也。則吾兄之訓徒正念頭，其不可三也。始學之最始者，則說命曰：「學於古則乃有獲」；周書則曰：「學古入官」；舜命禹則曰：「惟精惟一」；顏子述孔子之教則曰「博文約禮」；孔子告哀公則曰：「學問思辨篤行」；其歸於知行並進，同條共貫者也。若如兄之說，徒正念頭，則孔子止曰「德之不修」可矣，而又曰「學之不繇」何耶？止曰「默而識之」可矣，而又曰「學而不愆」何耶？又曰「信而好古敏求」者何耶？子思止曰「尊德性」可矣，而又曰「道問學」者何耶？所辭所學所好所求者何耶？其不可者四也。

甘泉自己對於格物怎樣解釋呢？他說：

僕之所以訓格者，至其理也。至其理云者，體認天理也。體認天理云者，衆知行合內外貫之也。

格物與致知

格者，理也。即格於文福有常之格。物者，天理也，即其有物釋明於庶物之物，即道也。格即造詣之義，格物者，即造道也。知行並進，學問思辨行皆所以造道也。故荀子，親師友，酌聽，隨時隨處皆求能認天理而納養之，無非造道之功。誠正學工夫皆於格物上用，家國天下皆即此擴充，無兩段工夫。此即所謂止至善。吾前止至善則明德親民皆子者此也。如此方可謂知至。孟子「深造以道」，即格物之謂也；「自得之」，即知至之謂也。「居安」，「資深」，「注源」，即修齊治平之謂也。

關於格物這問題，實在太糾紛。自宋以後，幾乎有一派宗旨，就有一派的格物說。甘泉解格物為「造道」，為「至理」，而終歸於「隨處體認天理」，自成一家言。至於批評陽明「不可之說」，前兩條係章句文義問題，本非陽明所重視。陽明大旨只是以格物為誠意的實功，把八條目一貫起來，不另作幾段工夫，以符合於他的「致良知」。至於詳細文義上，他實在還沒有斟酌至當，有待於後來的補充修正。不過這和湛王兩家根本路線沒大關係，儘可存而不論。重要者是甘泉所說三條兩項。其實這兩項仍是一項，不過說陽明只有一「尊德性」而沒有「道問學」罷了。請到這裏，就牽涉到朱陸異同一大公案。向來分判朱陸的，總說是陸偏於「尊德性」，而朱偏於「道問學」，這樣說就本出自朱子自己，而陸象山當時就加以反對道：「既不知尊德性，焉有所謂道問學？」陸王派的特色，就在把「道問學」當作「尊德性」的工夫，不離行以言知，不離心以言理。換句話說，朱子把「道問學」與「尊德性」并列起來，是二元的；陸子把「道問學」就屬於「尊德性」之下，是一元的。所謂朱偏於「道問學」陸偏於「尊德性」這種說法，也只有在這一篇學問一義統屬的意味上，是可以成立的。假如只要在「行」外另講個「知」，「心」外另講個「理」，「尊德性」外另講個「道問學」，那就已經成為朱子的同調了。甘泉所指陽明學說的毛病，正同於一班朱學家的觀點。只要把陽明答羅整菴及顧東橋那兩封信仔細一看，自可瞭解陽明本旨並不是那樣簡單。最有興趣的是：甘泉的老師陳白沙，本是明代學者從朱轉陸的第一人，是陽明道學革新運動的先驅。現在甘泉却按照師說，作為朱學事實上的支柱，而反抗進一步的

革新潮流了。更妙的是：甘泉之學，一傳而爲何吉陽，唐一菴，再傳而爲許敬菴，三傳而爲劉蕺山，從濶和湛王，漸變而爲王學修正派，以挽救王學末流之弊，而開闢思想上另一個新局面，這樣一來，洪學又成爲王學的功臣了。歷史上的事情，相反相成，迭起迭伏，往往如此。

最後想談晚明時代下層社會的思想運動。這個運動和王學有關，特別是和左派王學有關的。本來王學比朱學容易接進下層社會。焦理堂說：

紫陽之學，所以教天下之君子；陽明之學，所以教天下之小人。……行其所當然，復窮其所以然，通習乎經史之文，講求乎性命之本，此惟一二讀書之工能之，未可執黽黽而鞭撻者而強之也。良知者，良心之謂也。雖愚不肖不能讀書之人，有以感發之，無不動者。良知

這段話很有意思。王學本極活動，本是徹上徹下的。自孟子至於聖人，自天子至於庶民，不管你什麼程度，什麼地位，什麼職業，都可以隨分用力。各人有各人的良知，就不妨各就力之所及自致其良知。既無須「半日讀書，半日靜坐」；也不必「即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極」。當下具足，易知易能，陽明直然說：

良知夫愚知同的，是爲同德；與愚夫愚婦異的，是爲異端。謹下

他正是以愚夫愚婦的良知良能爲標準。他有一信說奉和楊茂，教一個監子陸子致良知。看他那樣指點人的方法，真是親切簡易，真是「夫婦之愚可以知，可以行焉」。陽明認定聖人之所以爲聖，不在知識才能，而在其心之合乎天理。他曾以精金喻聖人，以分量輕重喻才力大小；更說堯舜如黃金萬鎰，文王孔子九千鎰，禹湯武王七八千鎰，伯夷伊尹四五千鎰，分量不同，其爲純金則同；才力不同，其合乎天理而爲聖人則同。照這樣講，聖人不一定要黃金萬鎰，七八千鎰也可以，四五千鎰也可以。究極言之，做個半斤半兩的聖人，也當然沒什麼不可以。這樣一來，聖人的資格也就放寬，醇聖人，駁聖人，工聖人，農聖人，大大小小，形形色色的聖人，都該爲陽明所容許。於是許多下層社會的份子，都有機會闖入聖人的門牆了。



首先提出王心齋，為生平經歷與學術在第二章中已經談過他的。他是一個型了，居然成為王學大師，開出泰州一派。王學的風行一世，要算由於這個學派的鼓吹力量為最多。心齋的弟子王一堯說：

自古農工商賈，業雖不同，然八人皆可共學。孔門弟子三千，而貧賤六藝者才七十二，其餘則皆無知無識。其。至秦漢。漢興，世記諸古八道業者，起為經師，更相授受。於是藉此學獨為經生文士之業，而千古聖人與人人共明共成之學，遂泯沒而不得矣。天生教師，端起無遺，慨然悔悟，直宗孔孟，直指人心。然後愚夫俗子不識一字之人，皆知自性，自靈，自完，自足，不假見聞，不煩口說，而二千年不傳之消息一得復明矣。明儒學案卷三十 二王一堯語錄

這段話言農工商賈愚夫俗子不識一字之人都可與共學，並且也只有這樣的學才是真正的聖學。不錯，心齋就是出身下層社會的，由他所領導的泰州學派，更參證許多下層社會分子。如樵夫朱恕，田夫夏廷美，陶匠韓樂吾等都是。後來李二曲著觀感錄，就是特別表彰這班平民學者的。這裏面最可注意的是韓樂吾。他於農隙從徒講學，農工商賈從之游者千餘，可知其影響之大。明儒學案記他：「一村既畢，又之一村，前歌後答，絃誦之聲，洋洋然也」。試想這是何等氣象！李卓吾進難近溪講學的情形道：

至若牧豎樵叟，釣老漁翁，市井少年，公門將隸，行商坐賈，織紉耕夫，稱名儒，衣冠大盜，此但心至則受，不問所由也。況夫布衣章帶，水宿塵襟，自面蒼生，肯於子弟，黃冠白羽，緇衣大士，縉紳先生，象笏朱履者哉？是以車轍所至，奔走遙迎。先生抵掌其間，坐而談笑。人獻手朱，士樂餅易。解帶披襟，八風時至。明儒學案卷三十 李卓吾語錄

這真是所謂「夫子之門，何其雜也」。在這樣複雜的羣衆間講學，傳統的士大夫氣息自然要消除幾分。並且這班左派分子都主張教學相長，主張「教不能「學不厭」，主張「察過言」，「取諸人以爲善」。他們看那班牧豎樵天都是共學的師友，都有可「察」，都有可「取」。這使他們的意識自然漸漸下層社會化了。晚明狂瀾運動風靡一時，實在和這有很大的關係。這種下層社會的思想運動，一方面說是狂瀾而最難的，另一方面說

却是虎虎有生氣的。聰明思想界，或多或少，或正或反，幾位都受這種影響。從這裏入手研究下去，我們對於當時思想上的種種表現，也許更別有會心罷。